This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

ZM

WETZER

Digitized by Google

Digitized by Google

ZM
WETZER
Digitized by Google

Digitized by Google

33727 BOC

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XXIV.

Digitized by Google

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

A Besançon,	chez Turbergue, libraire.
Lyon,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
Montpellier,	— Séguin, libraire.
—	— Veuve Malavialle, libraire.
Angers,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
Nantes,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
Metz,	— Mme Constant Loiez, libraire.
Lille,	— Quaré, libraire.
Dijon,	— Hémery, libraire.
Rouen,	— Fleury, libraire.
Arras,	— Brunet, libraire.
Nancy,	— Vagner, imprimeur-libraire.
Toulouse,	— Ferrère, libraire.
Le Mans,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
Castres,	— Granier, libraire.
Reims,	— Bonnefoy, libraire.
Limoges,	— Dilhan-Vivès, libraire.
Clermont,	— Dilhan-Vivès, libraire.
Tours,	— Cattier, libraire.
Chambéry,	— Perrin, libraire.
Annecy,	— Burdet, imprimeur-libraire.
Rome,	— Merle, libraire.
Milan,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
Turin,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
Madrid,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
Londres,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
Genève,	— Marc-Mehling, libraire.
Bruxelles,	— H. Goemaere, libraire.
Gênes,	— Fassi-Como, libraire.
Lisbonne,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56

Digitized by Google

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte.

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ J. GOSCHLER

TOME XXIV

DEUXIÈME TIRAGE

TRADITION — VÉRÉNA

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1865

Droits de reproduction et de traduction réservés.

35727

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
599997
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1913 L

Digitized by Google

9199 282 ω

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

T

TRADITION (παράδοσις, en hébreu מסורה ou קבלה). La tradition désigne, en théologie, aussi bien la manière particulière dont la doctrine chrétienne se propage que la doctrine même propagée par elle.

Nous nous arrêterons d'abord plus spécialement au premier sens, en faisant observer toutefois que la tradition, en tant que principe de la conservation et de la propagation de la doctrine chrétienne, ne peut jamais être séparée de cette doctrine même.

L'idée de la tradition chrétienne est double : elle exprime, d'une part, que le Christianisme est une donnée historique; d'autre part, qu'il est une doctrine qui, dans sa vérité et sa réalité objectives, provient du passé et a été transmise de main en main jusqu'au moment présent. Le Christianisme a été préparé par Dieu dès le commencement du monde. Il a été introduit sur la terre, dans toute sa vérité, par le Christ, Verbe incarné. Il a été et il est un fait divin, auquel les hommes ne peuvent rien changer, dont ils ne peuvent rien retrancher, auquel ils ne peuvent rien ajouter. La doctrine chrétienne ne consiste pas en une série de propositions philosophiques, d'idées systématiques, que l'homme peut examiner à loisir, admettre ou rejeter à son gré, qui s'ajoutent à travers le temps les unes aux autres et continuent à se développer en face des opinions et des théories humaines, jouissant, comme elles, du droit de s'affirmer et de s'exposer librement. Elle est l'expression de la vérité éternelle elle-même, à laquelle l'homme doit se soumettre sans condition, devant laquelle il doit incliner sa raison avec foi, sous peine de perdre son bonheur éternel, et par laquelle il doit être délivré des liens de l'erreur et de l'aveuglement de l'esprit propre. La vérité divine, acceptée avec foi, peut seule rendre l'homme libre et le mener à la connaissance évidente des choses divines. De même les préceptes du Christianisme sont des exigences positives, que Dieu impose aux hommes, lesquels ne peuvent s'y soustraire sans mettre leur salut en danger. La grâce de Dieu est attachée aux sacrements. Les hommes doivent les admettre et s'en servir comme Dieu les a institués; la volonté arbitraire de l'homme ne peut rien y changer. Le Sauveur envoya ses apôtres en leur disant :

Digitized by Google

« Allez dans tout l'univers, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et apprenez-leur à observer tout ce que je vous ai confié (1). » « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné (2). »

Ainsi le Christianisme devait subsister avec ses dogmes, ses commandements, ses sacrements, comme un héritage sacré que le Fils de Dieu, quittant la terre, avait légué aux hommes. Ceux que Dieu avait chargés d'administrer et de transmettre cet héritage devaient le conserver comme un dépôt sacré et le garantir contre toute altération profane, toute addition humaine. Ce qui a été transmis, et uniquement ce qui a été transmis de cette manière, est chrétien. Tout ce qui est né depuis lors est d'invention humaine et sans autorité divine. L'unique pierre de touche infaillible de la vérité d'un dogme chrétien, c'est que ce dogme ait été cru dès le commencement, c'est qu'il ait été de tout temps cru et annoncé : « *O Timothée, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiæ* (3). *Scio enim cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem. Formam habe sanorum verborum, quæ a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. Bonum depositum custodi*, etc. (4). *Quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere* (5). *State, et tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per epistolam nostram* (6). — *Sed licet nos, aut angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit! Sicut prædiximus et nunc iterum dico : si quis vos evangelizaverit præter id quod accepistis, anathema sit* (1)! Ainsi non-seulement l'Écriture dit, dans des textes sans nombre, que le Christianisme est une tradition, mais elle indique le principe traditionnel comme le moyen infaillible de distinguer le vrai du faux, ce qui est chrétien de ce qui ne l'est pas, dans le dogme aussi bien que dans la morale.

Si la doctrine chrétienne est un fait divin qui doit être admis avec foi, il importe de faire connaître plus exactement la manière dont cette tradition peut se propager de génération en génération sans perdre son caractère divin; car, de tout temps jusqu'à nos jours, il a fallu que le Christianisme se présentât aux hommes avec l'autorité de Dieu même et mît sa doctrine à la portée de l'intelligence des hommes; sans cela il n'aurait pu et ne pourrait ni demander ni obtenir croyance. L'assertion des protestants, que la doctrine chrétienne doit se propager au moyen de l'Écriture sainte, est à la fois antibiblique et antichrétienne, et prouve qu'ils méconnaissent complétement la nature du Christianisme.

Car, abstraction faite de ce que l'Écriture sainte ne se rend pas et ne peut se rendre témoignage à elle-même, et de ce qu'en niant la tradition on dépouille même l'Écriture de toute certitude d'inspiration divine et on la soumet à la critique purement humaine, il n'est dit nulle part, dans les saintes Écritures, que le Christ ait donné à ses apôtres la mission de propager sa doctrine par leurs écrits, ou qu'il ait désigné un livre quelconque comme la base de son Église. Au contraire,

(1) *Matth.*, 28, 19-20.
(2) *Marc*, 16, 16.
(3) I *Tim.*, 6, 20.
(4) II *Tim.*, 1, 12-14.
(5) *Ib.*, 2, 2.
(6) II *Thess.*, 2, 15.

(1) *Gal.*, 1, 8-9. Cf. I *Thess.*, 2, 13. II *Thess.*, 3, 6. I *Cor.*, 11, 2. I *Jean*, 1, 3. II *Jean*, 6.

Digitized by Google

l'Écriture sainte proclame très-clairement que la lettre est morte et n'est pas en état de faire comprendre les richesses de l'esprit chrétien. Nulle part nous ne rencontrons un type de doctrine écrite que le Sauveur ou ses apôtres aient rédigé pour instruire les fidèles.

Les livres saints ne sont dans l'histoire que des écrits de circonstance, qui parvinrent isolément entre les mains des fidèles et ne furent réunis complétement que peu à peu et après des siècles. Qu'ils renferment toute la doctrine ou non, cela n'est dit nulle part; mais la forme multiple de leur rédaction, l'absence évidente de toute entente entre les rédacteurs, l'état de dispersion dans lequel les livres sacrés demeurèrent si longtemps dans l'Église prouvent de prime abord, avant tout examen, qu'ils ne peuvent contenir toute la doctrine du Christ. En outre, le dogme proprement dit n'y paraît, la plupart du temps, que sous la forme d'une narration historique, dont l'exposition est souvent obscure, écourtée, interrompue, la liaison inexpliquée. En admettant qu'on puisse démontrer suffisamment l'inspiration des Écritures sans la tradition, il naîtra toujours, sur le sens des doctrines qu'elles contiennent, des incertitudes qui troubleront la foi; car l'Écriture ne peut s'expliquer elle-même. C'est la raison individuelle du lecteur, faillible, flottante et variable dans ses opinions et ses convictions, qui, se trouvant en face du livre divinement inspiré, ne peut jamais être absolument certaine si elle comprend le vrai sens du texte qu'elle interroge, ou si elle n'adopte pas, par suite de fausses opinions préconçues, par défaut de moyens herméneutiques suffisants, par prévention humaine et faiblesse naturelle, l'erreur en place de la vérité, et une erreur d'autant plus dangereuse que l'esprit de mensonge s'enveloppe ici du vêtement lumineux de la vérité elle-même. Car l'assistance du Saint-Esprit n'a, en aucune façon, été promise à celui qui, niant l'autorité divine de l'Église, s'en rapporte aux seules lumières de la Bible, et les innombrables erreurs dans lesquelles sont tombés et tombent les interprètes privés des saintes Écritures le prouvent surabondamment. Lors même qu'une interprétation de ce genre, dans des cas particuliers, se trouve être exacte, elle ne produit, comme Möhler le remarque justement, que des opinions, une présomption, une conviction subjective, jamais la foi; car la foi exige, outre la vérité à laquelle elle s'attache, une intervention d'en haut. Quand celle-ci manque, la conviction que tel ou tel dogme est divin a beau être aussi solidement fondée que possible, elle ne remplace jamais la foi elle-même, la foi nécessaire pour obtenir le salut.

On ne doit pas méconnaître non plus que l'opinion suivant laquelle la Bible seule conserve le Christianisme dans le monde, et le fera connaître à toutes les générations futures, présuppose une idée singulièrement mesquine du Christianisme même. Les vérités chrétiennes ne constituent pas un système de doctrines abstraites; elles sont des mystères divins qui ne se dévoilent dans leur plénitude infinie que par la vie active et réelle de l'Église.

Le Christ n'aurait point amené le monde à la foi, et n'aurait pas fait des hommes ses disciples, s'il leur avait laissé, comme son testament, la somme de ses enseignements écrits dans un livre, et s'il avait veillé uniquement à la reproduction aussi complète que possible de ce livre. La doctrine que chacun aurait puisée pour soi dans un livre qui ne s'explique pas lui-même n'aurait jamais constitué le Christianisme. Le Christ parut lui-même

Digitized by Google

comme maître, et dirigea par sa parole et son exemple ses apôtres dans la vie. Il ouvrit l'intelligence rebelle de ses disciples par des explications personnelles. Il leur donna son Esprit, afin qu'éclairés par cet Esprit ils pussent comprendre des mystères qui ne se découvrent pas d'eux-mêmes; il fonda son Église, laquelle, dans sa vie mystérieuse, émanant du Christ et se rapportant au Christ, dans ses sacrements et sa communion des saints, est l'interprète vivant, le seul véritable commentateur de la doctrine du Christ. Que serait la doctrine du Christ sans l'Église, sans le Christ lui-même? Dans l'Église seulement sa doctrine est vérité et réalité. Sans l'Église la vérité n'existe plus pour les hommes, tout comme, hors l'Église et sans elle, le Christ ne peut plus être trouvé par les hommes sur la terre, ni dans sa vérité ni dans sa réalité objective.

La doctrine du Christ ne peut donc pas être considérée comme un système de propositions dogmatiques résumées dans un livre; il faut qu'elle se propage avec la vie qu'elle a implantée dans le monde, par laquelle elle a révélé son sens mystérieux, et dans laquelle elle trouve incessamment sa véritable interprétation. Le Christ a pourvu, en fondant son Église, à la propagation, à la conservation, à la prédication, à l'interprétation du Christianisme par lui-même.

En retirant sa présence visible aux hommes il ne les a pas abandonnés comme des orphelins auxquels, par hasard, un livre tomberait un jour entre les mains, pour servir à chacun, suivant la fantaisie qui lui en prendrait, à se forger un prétendu Christianisme. Il est resté sur la terre, invisible dans son Église, qui est son corps visible, qui est, en quelque sorte, la continuation de son incarnation, et il inspire lui-même, avec une autorité toute divine, ceux qui prêchent et interprètent sa doctrine.

Les hommes n'ont pas besoin de chercher la parole de Dieu, c'est la parole de Dieu qui cherche les hommes et qui les introduit dans le sanctuaire de l'Église. Quiconque l'admet avec foi, elle lui donne la puissance de devenir un enfant de Dieu, et plus l'homme s'attache fidèlement et solidement à l'Église, plus elle lui révèle le sens profond et complet de ses mystères. L'Église ne peut rien oublier de ce qu'elle a su dès le commencement, de ce qu'elle a entendu à l'origine de la bouche du Christ, parce que le Christ, dont elle est le corps, demeure en elle, est son principe de vie, et la dirige par son Esprit divin. L'Esprit-Saint lui rappelle toutes choses (1). La connaissance qu'elle a de la vérité est immuable; ses convictions, sa foi, sa science, ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα (2), sont dans tous les siècles essentiellement les mêmes, parce que le Christ, qui sustente, alimente et soutient sa foi, qui en est la substance, est aujourd'hui, est hier, est dans tous les temps le même. Tel ou tel membre de l'Église peut avoir plus ou moins bien compris le sens de son enseignement; ce n'est pas du plus ou du moins d'intelligence des fidèles que dépendent la conservation et l'autorité de la vérité en dernière analyse; c'est le Christ qui, toutes les fois que cela est nécessaire, l'exprime et la fait connaître par ses organes légitimes. Cette intervention directe et permanente du Christ n'exclut pas la coopération personnelle des ministres de l'Église. De même qu'en général le divin et l'humain s'unissent dans la vie de l'Église tout comme dans la personne du Christ, de même ici l'action divine et l'action humaine se pénètrent, s'iden-

(1) *Jean*, 14, 26; 16, 13.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 27.

Digitized by Google

tifient, s'harmonisent, sans se détruire dans leur nature essentielle et leurs propriétés distinctives. Un attachement confiant à l'apostolat qui se perpétue à travers les fidèles, dit Möhler, l'éducation dans l'Église, l'audition de sa parole, son enseignement, la participation au principe qui la féconde éternellement, donnent aux fidèles l'intelligence qui les rend de plus en plus capables de pénétrer par eux-mêmes la vérité qu'elle enseigne. C'est parmi les membres qu'elle a ainsi préparés et formés qu'elle choisit ses organes; ceux-ci, par la grâce de l'ordination, reçoivent la mission supérieure de transmettre ce qui est devenu vie et vérité en eux-mêmes. L'Esprit de Dieu plane sur ce mouvement vivant et permanent, le protége et le dirige, afin que le fleuve ne sorte jamais de son lit, afin qu'à toutes les questions qui s'élèvent la vérité primordiale réponde, qu'elle se prononce et développe ses conséquences, que chaque période se reconnaisse dans celles qui l'ont précédée, et que le présent se comprenne par le passé en remontant jusqu'à l'origine même de l'Église.

C'est la tradition qui est ce fleuve dans lequel la vie de l'Église continue à se mouvoir, en laissant à chaque période les traces évidentes de son existence à la fois immuable et variée. La vérité totale du Christianisme ne peut être puisée que dans ce fleuve, tout comme il n'y a de preuve infaillible de la vérité d'une doctrine particulière que dans le principe même de cette tradition, qui constate que cette doctrine a été admise et crue partout et toujours dans l'Église de Jésus-Christ.

Cette tradition, qui conserve et transmet la doctrine du Christ, est appelée *orale*, non pas que l'Écriture soit exclue du nombre des moyens dont elle se sert, mais parce que le ministère doctrinal de l'Église est oral; car, de même que ce ministère ne cesse pas d'être oral lorsque ses organes prennent l'Écriture sainte en main et en appellent à elle, ou lorsqu'ils propagent par des écrits la doctrine qu'ils enseignent et les conclusions qu'ils en tirent, de même la tradition ne cesse pas d'être orale quand elle est écrite en totalité ou en partie. Son caractère essentiellement oral repose sur ce que les dépositaires, les organes de cette tradition ne sont ni des livres ni des écrits, mais des personnes, c'est-à-dire les Apôtres et leurs successeurs légitimes, les évêques. La doctrine entière du Christ avait été une parole vivante, s'annonçant et s'expliquant elle-même, et cette parole continue à vivre dans l'Église, à rester déposée entre les mains des évêques, à être annoncée par eux à travers tous les siècles. Les apôtres et leurs successeurs furent le livre dans lequel le Christ inscrivit toute sa doctrine et l'intelligence de cette doctrine. C'est dans ce livre que tous les hommes durent apprendre la doctrine du Christ; quiconque ne la lit pas là n'est pas un disciple de Jésus-Christ.

Les Apôtres formèrent autour de leur personne des communautés dans lesquelles ils transplantèrent la foi vivant en eux et la vie supérieure fondée en eux, et le Christianisme, qui s'était réalisé par les Apôtres, prit racine dans ces communautés; ce fut la même foi, la même grâce du salut et de la sanctification par les sacrements, la même forme de la vie chrétienne modelée sur l'exemplaire unique et suprême, sur Jésus-Christ, et sur les Apôtres, ses imitateurs (1), qui se transplantèrent dans les communautés chrétiennes. Les communautés qui s'étaient constituées autour des Apôtres formaient en quelque

(1) 1 *Cor.*, 11, 1. *Phil.*, 3, 7.

Digitized by Google

sorte une même personne avec eux, et participaient à la vie supérieure qui avait été fondée en eux par le Christ et son Esprit divin.

Cependant, malgré cette communion intime, il restait toujours entre l'Apôtre et l'Église qu'il avait créée cette différence que le premier exerçait à l'égard de cette Église les droits de la paternité comme il en avait rempli les fonctions. La foi de cette Église avait sa garantie dans l'autorité de l'Apôtre déléguée par Dieu même; séparée de cette autorité cette foi perdait sa force et sa vertu sanctifiante. C'est pourquoi l'Apôtre écrit aux Éphésiens (1) : *Estis cives sanctorum et domestici Dei, superædificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu* (2). Or les successeurs des Apôtres sont les évêques. Ils forment dans leur série légitime la chaîne non interrompue à travers laquelle passe et se communique la tradition, et ils la proclament avec une infaillible certitude, grâce à l'assistance que Dieu leur a promise. L'union du Chrétien avec son évêque est pour lui une sûre garantie de son union avec toute la tradition. Dans l'obéissance à son évêque il a la certitude que sa foi est véritable et se fonde sur une autorité divine. Celui qui se soustrait à cette obéissance et ne se pose pas sur le fondement impérissable de l'apostolat a beau adopter de la doctrine du Christ tout ce que sa raison privée lui conseille d'admettre, il a beau comprendre toute la Bible et prétendre y croire, il n'est pas un vrai disciple de Jésus-Christ, il n'a pas de part au salut fondé par le Christ.

L'Écriture sainte tout entière ne renferme pas un texte, pas même un mot qui indique que l'homme devient Chrétien et s'assure la possession de la vraie foi en possédant l'Écriture sainte et en l'interprétant. L'Écriture ne connaît que le principe de la tradition.

L'Écriture sainte ne peut, elle le dit elle-même, être expliquée par des interprétations particulières. Elle a besoin pour être interprétée d'une autorité divine : *Hoc primum scientes quod omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia ; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (1). Elle nous prémunit contre l'interprétation particulière, qu'elle considère comme la source d'une illusion qui nous mène à notre perte (2). Les hérétiques qui s'élevèrent contre S. Paul en appelèrent à l'Écriture, et l'Apôtre renvoya les fidèles qu'il voulait maintenir dans la vraie doctrine, non à la Bible, mais à la tradition (3). Celui qui n'était pas d'accord avec l'Apôtre, quelque autorité qu'il invoquât, n'était pas un disciple du Christ. Les évêques que le Christ institua héritèrent de lui, avec la doctrine qu'il leur transmit, l'autorité qui devait en garantir le maintien et la propagation, et c'est dans la communion avec leurs évêques que les fidèles ont toujours trouvé la caution du véritable Christianisme (4). Cette manière de s'assurer la possession de la vérité s'implanta parmi tous les disciples des Apôtres, et elle se propagea sans interruption à travers tous les temps. L'évêque, remontant à travers les âges, par une série non interrompue, aux Apôtres, fut considéré comme le déten-

(1) 2, 19-22.
Cf. *Eph.*, 4, 11-16.

(1) II *Pierre*, 1, 20-21.
(2) *Ib.*, 3, 16.
(3) Cf. les textes cités plus haut.
(4) Cf. I *Tim.*, 6, 20. II *Tim.*, 3, 10-14. *Tite*, 1, 9-11 ; 3, 10-11. II *Pierre*, 2, 21. I *Jean*, 2, 19. II *Jean*, 6-10.

Digitized by Google

teur, le dépositaire de la doctrine apostolique ; la communion avec l'évêque fut la pierre de touche de l'orthodoxie de chaque membre de la communauté; se séparer de l'évêque c'était rompre avec le Christ et mourir spirituellement, que l'hérétique en appelât ou non à la Bible.

Ainsi S. Ignace écrit à la communauté de Tralles (1) : *A talibus (hæreticis) igitur vos custodite. Hoc autem fiet si nec inflati nec avulsi fueritis a Deo Jesu Christo, et episcopo, et præceptis apostolorum. Qui intra altare est mundus est (qui vero extra est non est mundus); hoc est, qui sine episcopo, et presbyterio, et diaconis, quidquam agit, is non est mundus in conscientia.* — Il écrit à l'Église de Philadelphie (2) : *Filii itaque lucis et veritatis, fugite divisionem et pravas doctrinas ; ubi autem pastor est, eodem et oves sequamini.* — *Quotquot* (3) *enim Dei et Jesu Christi sunt, hi sunt cum episcopo ; et quotquot pœnitentia ducti redierint ad unitatem Ecclesiæ, et hi Dei erunt, ut secundum Jesum Christum vivant. Ne erretis, fratres mei. Si quis schisma facientem sectatur, regni divini hæreditatem non consequitur; si quis ambulat in aliena doctrina, is non assentitur Passioni.* — Il écrit aux fidèles de Smyrne (4) : *Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum, ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcumque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne quod peragitur.* — *Bonum est* (5) *Deum et episcopum honorare. Qui honorat episcopum a Deo honoratus est ; qui clam episcopo aliquid agit diabolo servit.*

L'Église demeura toujours fidèle à ce principe transmis par les Apôtres; c'est par là qu'elle garantit la pureté de sa doctrine, et c'est de là qu'elle tira ses armes contre toute innovation, contre toute hérésie. De même que le principe de la tradition fut dès l'origine l'arme du véritable Christianisme, la Bible, enlevée aux mains de l'Église, séparée de son rapport vivant avec la tradition et avec l'autorité épiscopale, fut l'arme de l'hérésie. L'histoire des hérésies, depuis les premiers gnostiques jusqu'à Luther et Calvin, en est l'irréfragable preuve. C'est la Bible à la main que les gnostiques, les Montanistes, les Donatistes, les Ariens s'opposèrent aux Catholiques, pour démontrer par la parole de Dieu les opinions et les convictions qu'ils avaient embrassées. Transportant leurs opinions personnelles dans la sainte Écriture, expliquant dans leur sens les textes qui ne s'expliquent pas eux-mêmes, ils trouvèrent confirmés à leurs yeux par l'autorité divine *tous* les systèmes hérétiques, malgré la contradiction flagrante qui existait entre ces systèmes eux-mêmes.

Que devait faire l'Église pour dissiper une pareille illusion et maintenir les fidèles dans la vraie foi? Devait-elle disputer avec les hérétiques sur le sens des saintes Écritures et faire dépendre la décision de l'habileté personnelle de ceux qui disputaient et interprétaient l'Écriture, leur demander ce qui est vraiment la doctrine du Christ, ce qui est erreur humaine? Elle aurait cessé, dans ce cas, d'être la colonne et la base de la vérité fondée par Dieu, et dans tous les cas ceux qui auraient écouté et suivi les vainqueurs de la dispute seraient parvenus tout au plus à une conviction fondée sur des motifs subjectifs et personnels, jamais à la foi dont le

(1) C. 7.
(2) C. 2.
(3) C. 3.
(4) C. 8.
(5) C. 9.

Digitized by Google

fondement est en Dieu. Cette illusion fit manquer le sol de la foi sous les pieds des partisans des réformateurs, et, tandis qu'ils s'imaginaient ne suivre que la parole de Dieu, ils suivaient la trompeuse autorité de docteurs purement humains, comme le démontrent incontestablement à tout esprit impartial les divisions sans fin qui s'élevèrent sur la doctrine entre ceux qui prétendaient *tous* n'admettre que la pure parole de Dieu.

Le principe de la tradition seule peut préserver de cette dissolution de la foi à laquelle se substituent les opinions personnelles et les croyances subjectives. Ce qui a été cru dès le commencement, toujours, partout, dans l'Église, est la doctrine du Christ. C'est d'après ce principe (*consensus Patrum*) que l'Écriture sainte doit être interprétée. Tout ce qui est en contradiction avec cette doctrine primordiale est innovation et hérésie. C'est ainsi que Tertullien dit (1) : *Non enim ad Scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertæ. Nam, etsi non ita evaderet collatio Scripturarum ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat prius proponi, quod nunc solum disputandum est : Quibus competat fides ista?* CUJUS SINT SCRIPTURÆ? *A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinæ et fidei Christianæ,* ILLIC ERIT VERITAS SCRIPTURARUM.

Mais, comme les évêques sont les dépositaires de la tradition institués par Dieu, l'accord avec l'évêque légitime, descendant des Apôtres, est la preuve certaine de l'accord avec la tradition apostolique ou avec la doctrine véritable et bien comprise du Christ. Les plus grands apologistes des second et troisième siècles se rattachent en cela de la manière la plus étroite à S. Ignace. Ainsi S. Irénée dit (1) : *Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint audire; et habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale deliratur ab his. — Tantæ igitur ostensionis cum sint hæc, non oportet* ADHUC QUÆRERE *apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, quum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint omnia quæ sint veritatis, ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitæ. Hæc est enim vitæ introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones,* etc.

Origène affirme (2) : *Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis.*

Tertullien enseigne excellemment (3) : *Mea est possessio* (*dicit Catholicus hæretico*); *olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus* QUORUM FUIT *res. Ego sum hæres Apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhæredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos et inimicos* (4).

De même qu'Origène, Tertullien et S. Irénée réfutèrent les gnostiques,

(1) *De Præscriptione*, c. 19.

(1) *Adv. Hæres.*, III, 3.
(2) *In Matth. comm. serm.*, n. 56.
(3) *De Præscript.*, 32.
(4) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, VII, 17, 18.

Digitized by Google

S. Athanase, Basile et les deux Grégoire combattirent les Ariens, tous les Pères de l'Église luttèrent contre les hérétiques de tous les temps, en s'appuyant sur la tradition; toutes les hérésies ont fini par être reconnues contraires à la doctrine du Christ, parce qu'elles s'éloignaient de la tradition. Ce fleuve vivant de la tradition se perpétue à travers la série régulière et non interrompue des évêques legitimes dans toutes les Églises particulières fondées directement ou indirectement par les Apôtres. Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ (τῶν ἐπισκόπων) καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος, dit Hégésippe, dans Eusèbe (1). L'accord de toutes les Églises particulières est une preuve directe que chacune d'elles est demeurée dans sa place et à son ordre. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus inditum est*, telle est la règle que S. Vincent de Lérins donne comme pierre de touche de l'authenticité d'une doctrine, c'est-à-dire de sa provenance apostolique.

Toutes les Églises particulières, représentées par leur évêque, ont un centre dans l'Église de Rome, qui a reçu des promesses spéciales de la protection divine dans la personne de son fondateur, S. Pierre, prince des Apôtres. C'est dans son accord avec l'Église de Rome que chaque Église a la garantie immédiate de son accord avec l'Église universelle, et, si quelque part cette harmonie est troublée, elle est rétablie par le successeur de S. Pierre. C'est ainsi que S. Irénée dit déjà (2): *Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus Apostolis, Petro et Paulo, Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos qui... præterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam*, etc.

On comprend dans quelles contradictions, dans quelles absurdités le protestantisme a dû tomber en niant le principe de la tradition, même au point de vue de la sainte Écriture considérée comme source unique de la foi chrétienne, quand on se rappelle que le protestantisme, niant son propre principe, est obligé de recourir, dans des points essentiels, à la tradition catholique même pour sauver l'autorité de la Bible. D'où vient l'Écriture sainte? De quels livres se compose-t-elle? Quels sont les auteurs de ses différentes parties? Quelle autorité a-t-elle? Est-elle le produit d'une inspiration purement humaine ou ses auteurs ont-ils été inspirés par le Saint-Esprit? Ce sont là autant de questions dont dépend essentiellement la foi en la Bible. Or l'Écriture sainte n'y répond pas, et, quand elle y répondrait, de quel poids serait le témoignage qu'un livre rendrait de lui-même, sans être appuyé par aucune autorité extérieure?

Le protestantisme, en niant la tradition, n'a pas d'autre moyen de prouver l'authenticité, l'intégrité et l'inspiration des saintes Écritures que l'examen particulier, et par conséquent il détruit en principe toute la foi divine et objective. Il peut tout au plus en arriver à une conviction subjective, résultat de sa critique individuelle. Mais si son examen produit le résultat contraire, si celui qui examine la Bible croit y trouver des preuves qui témoignent contre son authenticité, sa

(1) *Hist. eccl.*, IV, 22.
(2) *Adv. Hæres.*, III, 3.

Digitized by Google

véracité, son inspiration, la raison, en admettant ces preuves, est dans son droit, et le protestantisme n'a, dans son principe et d'après ce principe, aucun pouvoir de condamner comme antiprotestante la critique négative et mécréante d'un Strauss ou d'un Wislicénus. Étant obligé de livrer l'autorité de l'Écriture sainte à l'examen individuel, il avoue lui-même que l'Écriture sainte n'est pas sa propriété reconnue.

Il en est autrement dans l'Église catholique, à laquelle, dès le commencement de son pèlerinage à travers l'histoire, Dieu a remis le droit d'homologuer l'authenticité de la sainte Écriture. Ce n'est que dans ses mains que la Bible a de l'autorité, comme les lettres de créance d'un roi n'ont d'autorité que dans les mains de l'ambassadeur auquel il a donné ses pouvoirs.

Si l'on enlève la Bible aux mains de l'Église, la Bible ne peut plus être employée qu'à tromper les esprits sur l'autorité de ceux qui n'ont pas reçu de mission de Dieu. L'Église seule sait que la Bible est divinement inspirée. C'est dans sa tradition que, sans s'en rendre compte ou se l'avouer, les réformateurs ont puisé l'idée d'une inspiration incontestée.

L'Église seule peut savoir quels livres appartiennent à l'Écriture sainte; la fixation du canon est son œuvre. Elle seule traite l'Écriture sainte avec le respect qui lui est dû. Elle a toujours veillé avec la plus scrupuleuse fidélité au maintien de la pureté de son texte, elle l'a toujours garanti contre toute profanation, tandis que le propre de l'hérésie a toujours été de modifier le canon par des additions ou des omissions, de falsifier le texte et les traductions, et de se rendre coupable d'une profanation en abomination aux Chrétiens des premiers siècles en livrant la Bible aux mains des païens et des incrédules. L'Église seule enfin a reçu, avec la doctrine émanée de la bouche même du Sauveur, les clefs de l'intelligence véritable de l'Écriture sainte. Elle n'a pas besoin de commencer à chercher sa doctrine dans différentes sources; elle la tient directement de la bouche du Christ, et elle la proclame comme une sainte tradition, par la bouche d'un apostolat perpétuel dans tous les temps à venir.

La tradition n'est par conséquent pas une source secondaire à laquelle l'Église recourt dans le cas où la sainte Écriture est insuffisante; elle est la source principale émanant de la bouche même du Christ. Ce qui n'est pas contenu dans cette tradition universelle, ce qui n'a pas été cru dès le commencement et partout dans l'Église, ne peut provenir du Christ et des Apôtres. Qu'un dogme soit dans l'Écriture ou n'y soit pas, peu importe au fond si on peut démontrer par le principe de la tradition qu'il est apostolique. Beaucoup de dogmes de la foi chrétienne ne sont qu'indiqués dans la sainte Écriture; d'autres sont supposés connus, et seraient tout à fait inintelligibles s'ils ne trouvaient leur explication et leur complément dans la vie de l'Église et sa permanente tradition. Avant tout, comme nous l'avons déjà remarqué, l'autorité de l'Écriture sainte elle-même s'écroulerait si elle n'était maintenue et conservée par la tradition. *Ego vero Evangelium non crederem*, dit S. Augustin, *nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas*. Les hérésies elles-mêmes n'ont reçu la vérité que renferme encore leur doctrine que par la tradition de l'Église catholique; elles n'ont puisé l'erreur que dans la négation de la vérité traditionnelle, en se servant de l'Écriture pour affirmer et prouver l'erreur et la vérité. C'est ainsi que les réformateurs, outre la doctrine relative à l'ins-

Digitized by Google

piration des saintes Écritures, ont puisé dans la tradition catholique une foule de dogmes qui ne sont pas contenus dans la Bible ou y sont indiqués d'une manière tellement vague qu'il faut une audace toute particulière pour prétendre les puiser dans cette source prétendue unique. Contrairement aux paroles de la Bible, les protestants célèbrent non le sabbat, mais le dimanche; ils ont modifié avec les Catholiques la célébration de la Pâque, exactement prescrite dans l'Ancien Testament; ils baptisent les enfants en bas âge, quoique l'Écriture n'ordonne de baptiser que ceux qui croient. Les erreurs qu'ils soutiennent ne sont que des antithèses de la tradition, tandis que l'Écriture sainte proclame le contraire de ces erreurs, peut-être d'une manière plus évidente et plus positive que tout autre dogme. Tels sont les enseignements qu'elle donne sur la présence réelle du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, sur la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, sur la primauté de S. Pierre, sur l'infaillibilité de l'Église.

Cf. Bible, Exégèse.

Édouard Michelis.

Traducianisme. *Voyez* Génératianisme.

Traducianistes. *Voyez* Ame, Lucifériens, Manès, Tertullien.

Traduction de la Bible. On entend par traduction la reproduction d'un livre dans une autre langue que celle où il a été écrit originairement; la traduction de la Bible est donc la reproduction du texte biblique dans une langue différente de celle de ce texte. On peut traduire ou le texte original de la Bible, ou une traduction déjà existante qu'on prend comme original. Dans le premier cas la traduction est directe; elle est indirecte dans le second. Nous nous occuperons principalement ici de la traduction du texte original, parce que les règles principales qui sont à suivre dans ce cas s'appliquent aussi dans le second cas.

Il n'est pas facile d'indiquer ces règles, parce que les jugements sur le mérite d'une seule et même traduction sont souvent fort différents les uns des autres. Ainsi, tandis que l'un vante une traduction exacte et littérale, l'autre la blâme comme une version lourde, dure, obscure, qui blesse les lois et les usages de la langue. Tandis qu'un écrivain s'efforce de rendre sa traduction claire, limpide, coulante, et s'attire les éloges des uns, il s'expose aux blâmes des autres, qui lui reprochent de s'éloigner du caractère de l'original, d'effacer son coloris antique et oriental, d'affaiblir ses métaphores hardies, et de ne plus laisser soupçonner la force et la concision nerveuse de l'original. De quel côté faut-il donc que se tourne le traducteur? Quelle est la vraie voie qu'il doit suivre?

Pour répondre il faut d'abord envisager le but véritable que doit atteindre le traducteur de la Bible.

Or, abstraction faite de toute vue particulière et accessoire et de toute espèce de lecteurs spéciale, il est incontestable, en général, que le lecteur de la traduction doit pouvoir y trouver la teneur de l'écrit traduit, comme s'il lisait l'original lui-même s'il en savait la langue. Sans doute aucun traducteur n'atteint complétement ce but; mais plus il en approche par son travail, plus celui-ci est réussi.

De là ressortent d'elles-mêmes deux règles générales :

1° Il ne faut changer que la langue de l'original;

2° Il faut que dans cette transformation le sens de l'original subsiste invariable (1).

Quant à la première règle, il est évident d'abord qu'on ne doit se servir à

(1) Cf. *Hermeneutica biblica generalis*, auct. Jos. Kohlgruber, Vienne, 1850, p. 313.

Digitized by Google

la place des mots de l'original que d'expressions correspondantes, ayant le même sens dans la langue de la traduction, et que la traduction de l'original ne doit pas seulement reproduire en général le sens sans s'attacher aux mots, mais qu'il faut qu'elle le rende mot pour mot, qu'elle reproduise la construction des phrases, qu'elle conserve la liaison des propositions, et qu'elle ne peut, par exemple, coordonner à sa guise les propositions du texte et réduire des périodes en propositions plus petites, ou ramener des phrases isolées à une seule et même période générale. Cependant, comme les langues bibliques originales ont des particularités grammaticales et syntaxiques qui manquent à d'autres langues et ne peuvent être rendues littéralement sans nuire à la clarté et à l'intelligence, il faut que la règle que nous venons de poser soit plus nettement déterminée et soit restreinte.

a. Quant aux termes eux-mêmes, un seul et même mot du texte ne peut pas être partout traduit par la même expression, parce que les mots, en passant du sens propre au sens figuré, se conforment aux opinions et à l'imagination de chaque peuple, et par conséquent doivent changer avec les langues que parlent ces peuples. Ainsi il serait insensé de traduire דּוֹד partout par frère du père ou oncle paternel, parce que tel est le sens de ce mot au Lévitique, 10, 4; 20, 20. Mais, d'un autre côté, il serait tout aussi absurde de vouloir rendre une seule et même expression, dans les divers passages où elle se retrouve absolument dans le même sens, par des synonymes, tant qu'une raison particulière n'exige ou ne conseille pas ce changement, comme, par exemple, quand L. Van Ess traduit חִרְבָּה מְאֹד מְאֹד (1), la première fois par « je multiplierai considérablement, » la seconde fois par « je multiplierai beaucoup. »

b. Chaque langue, et les langues bibliques primitives surtout, ont leurs idiotismes, et il serait déraisonnable de vouloir reproduire partout jusqu'aux derniers linéaments ces idiotismes, comme par exemple si l'on traduisait avec Aquila ces mots du texte : וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם (1), « et Dieu donna au solide le nom de ciel, » καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τῷ στερεώματι οὐρανόν; mais il serait tout aussi peu sensé, dans le cas où une construction, sans être tout à fait naturelle, pourrait cependant être à peu près suivie et facilement imitée dans la traduction, de se servir d'une tournure de phrase différente et sans rapport avec celle de l'original, et, par exemple, de traduire ces mots de la Genèse (2), צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים, avec Van Ess : *Ce que Dieu m'a fait est risible,* tandis que la traduction exacte et littérale est : *Dieu m'a fait rire*, ce qui est parfaitement intelligible, n'est pas grammaticalement défectueux et se trouve littéralement exact.

c. On rencontre dans les langues originales du texte biblique des expressions proverbiales, dépendant de certaines opinions nationales, dont la traduction littérale serait souvent obscure et inintelligible; elles obligent à prendre une tournure équivalente qui, en s'écartant de la lettre du texte, en rend fidèlement le sens; par exemple, on ne peut approuver Van Ess quand il traduit תְּנִי לָכֶם מוֹפֵת (3) par *Donnez-nous vos signes*, au lieu de « Faites-vous un miracle » (pour prouver votre mission). Mais il faut aussi se garder soi

(1) *Gen.*, 17, 2, 20.

(1) *Gen.*, 1, 8.
(2) 21, 6.
(3) *Exode*, 7, 9.

Digitized by Google

gneusement de la faute contraire, et on ne peut approuver, par exemple, qu'on traduise ces mots de la Genèse (1) : אִם תִּשְׁקֹר־לִי וּלְנִינִי וּלְנֶכְדִּי, avec Van Ess : *Que tu ne veuilles pas me tromper, ni mon fils, ni mon petit-fils;* ou avec de Wette : *Que tu ne veuilles pas être infidèle à moi, à mes enfants et à mes petits-enfants.* » L'expression spéciale en place de l'expression générale est pour le moins arbitraire, et qui peut prétendre qu'Abimélech, en se servant du mot נֶכֶד, n'a pensé qu'à ses petits-fils ? La Vulgate traduit infiniment mieux : *Posteris meis stirpique meæ.*

La seconde règle principale est qu'on laisse, sans y toucher et tout entière, la teneur de l'original, ses pensées, jusque dans ses plus légères nuances et ses moindres reflets. Ici encore il est évident que le traducteur ne peut se servir de termes et de locutions exprimant des pensées et des images qui ne se trouveraient pas dans l'original, ou qui, s'y trouvant, seraient complétement modifiées dans la traduction; il est évident notamment qu'il ne faut pas changer les comparaisons bibliques, qu'il ne faut pas adoucir des figures hardies, les amoindrir par des explications ou les remplacer par les expressions propres, et que surtout il ne faut pas traduire d'après des opinions préconçues, et donner à l'appui de ces opinions à des passages bibliques un sens qui ne s'accorde pas avec celui du texte.

Mais, de même que la première de ces règles n'est pas applicable partout dans le sens le plus strict, de même cette dernière règle ne peut toujours être appliquée, et se trouve déjà restreinte par ce que nous avons dit jusqu'à ce moment, puisque la pensée est dans le rapport le plus intime avec l'expression, et, par conséquent, est modifiée du moment que l'expression elle-même est changée. En outre :

1° Les textes bibliques originaux ont une foule d'assonances, de paronomases ou de jeux de mots dont l'imitation est très-rarement heureuse dans la traduction, si elle n'est pas tout à fait impossible. On peut considérer comme une traduction réussie de ce genre celle du texte : לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקָּתָה־זֹאת (1), que la Vulgate rend ainsi : *Hæc vocabitur virago, quoniam de viro sumta est;* mais il est impossible d'imiter ces paronomases quand elles s'appliquent à des noms propres, par exemple, Gen., 49, 19; Mich., 1, 10-15, parce qu'il n'y a pas dans la langue de la traduction une assonance correspondant à la fois au sens et au son du nom propre original.

2° Il se trouve dans les textes bibliques, par suite des opinions propres aux anciens Hébreux, des locutions qui, traduites exactement, auraient quelque chose d'obscur ou d'étrange, et qui doivent par conséquent être traduites par des locutions analogues, présentant à peu près le même sens; ainsi on ne traduira pas le texte : רְתֹס הָמָּרְכֶּבָה שְׁכֶרֶל (2), littéralement : « Attache le char à de rapides coursiers, » mais « Attache au char de rapides coursiers. »

3° Il s'est formé, par suite de mœurs différentes, des locutions particulières dont on peut dire ce que nous venons d'avancer au n° 2. Si, par exemple, on voulait traduire la locution très-fréquente, דָּרַךְ קֶשֶׁת, qui représentait l'effort par lequel on tendait un arc, en appuyant dessus avec les pieds, littéralement par ces mots : *fouler l'arc*, cette traduction serait incompréhensible pour ceux qui ne connaîtraient pas

(1) 21, 23.

(1) *Gen.*, 2, 23.
(2) *Mich.*, 1, 13.

Digitized by Google

l'usage dont il s'agit, et bien plus encore si on traduisait littéralement les mots qui accompagnent d'ordinaire la locution précédente, דָּרַךְ חֵץ (1), par *fouler le javelot*. Le mot *tendre*, aux endroits dont il s'agit, exprime parfaitement le sens de דָּרַךְ, qui ne veut pas dire *tendre* le moins du monde. Cependant, dans ce cas, le traducteur doit, d'après les règles générales posées, rester aussi rapproché que possible de l'original quand il ne peut pas le rendre tout à fait exactement; il ne doit rien mettre de nouveau, rien omettre d'important dans sa traduction.

Quand on suit ponctuellement ces règles, ce qui n'est pas facile, on parvient d'ordinaire à donner à la traduction de la Bible les qualités réelles d'une bonne version, la clarté, l'exactitude, la fidélité, le coloris. Il faut ajouter que la traduction doit avoir un caractère uniforme d'un bout à l'autre, et ne pas être tantôt littérale jusqu'à l'obscurité, tantôt libre jusqu'à la licence. Ainsi, quand Van Ess traduit littéralement le passage de l'Exode, 27, 5 : « Et pends-le sous le rebord de l'autel, à partir d'en bas, afin que le réseau aille jusqu'au milieu de l'autel, » on ne peut comprendre ce qu'il veut dire qu'autant qu'on a sous les yeux l'original ou qu'on peut le comparer à une traduction plus juste. Quand au contraire il traduit II Rois, 19, 22 : « Contre qui élèves-tu le regard superbe de tes yeux? » il n'y avait aucune raison de s'écarter du sens littéral du texte, qui se traduit mot à mot : « Et tu élèves tes yeux vers le ciel, » ce qui est parfaitement clair et intelligible.

Enfin disons qu'avec toute l'exactitude littérale possible il faut éviter l'affectation, et ne pas rendre, par une ponctualité minutieuse, le style pénible, lourd et traînant. Il faut garder partout une juste mesure, ce qui est affaire de pratique et de goût et ne peut s'apprendre par les règles. On indique, dans la plupart des traités élémentaires et des manuels de l'herméneutique biblique (1), les qualités requises d'une bonne traduction. Quant au jugement à porter sur les traductions de la Bible existantes, ce n'est pas ici le lieu; les plus anciennes traductions pourraient seules entrer en ligne de compte, et, à ce sujet, nous renvoyons à l'article BIBLE (*versions de la*).

WELTÉ.

TRADUCTION GOTHIQUE DE LA BIBLE. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

TRADUCTIONS NOUVELLES DE LA BIBLE. Ce qui suit est le complément des articles BIBLE (*lecture de la*) et BIBLE (*versions de la*), qui se trouvent au tome II de notre Dictionnaire, pages 88 sq. et 111 sq., et doit prouver par le fait que, dans tous les temps, et bien avant la réforme, dans tous les pays catholiques de l'Europe, on a fait et on a lu une foule de traductions de la Bible en langue vulgaire, avec l'approbation de l'Église.

Nous commencerons par l'Allemagne. Nous parlerons des traductions de la Bible *avant* et *après* la découverte de l'imprimerie.

A. *Traductions allemandes de la Bible avant l'invention de l'imprimerie.*

a. Traduction gothique. La traduction gothique de la Bible par l'évêque Ulphilas se trouve en tête de la littérature biblique et en général de toute la littérature de l'Allemagne. D'après Waitz (2), Ulphilas naquit en 318, fut sacré évêque des Goths en 348 et mourut en 388. Il est douteux qu'il ait traduit toute la Bible. Les fragments de sa version qui sont conservés, la plu-

(1) *Ps.* 58, 8.

(1) *Voy.* HERMÉNEUTIQUE.

(2) *Vie et doctrine d'Ulphilas*, Hanovre, 1840.

Digitized by Google

part du Nouveau Testament, ont été spécialement et exactement cités par Kehrein dans son *Histoire des Versions allemandes de la Bible avant Luther*, Stuttgart, 1851, p. 18. Nous avons rappelé l'édition principale d'Ulphilas par Gabelentz et Löbe, au t. III, p. 110, de notre Dictionnaire. Il faut ajouter les éditions de Gaugengigl, Passau, 1848; 2e éd., 1849; de Massmann, Stuttg., 1855.

b. Traduction ancienne en haut et bas allemand. Il ne reste pas de traduction complète de la Bible en allemand du huitième au douzième siècle. Ce qui a été conservé se réduit aux fragments suivants :

1. Fragments viennois de la traduction en haut allemand de S. Matthieu, du huitième siècle. L'auteur inconnu, qui avait probablement traduit les quatre Évangiles, possédait une connaissance remarquable de sa langue. On en a une 1re édition d'Endlicher et de Hoffmann, Vienne, 1834; 2e éd., 1835.

2. Traduction en vieux haut allemand de l'*Harmonie des Évangiles de Tatien*, du neuvième siècle, par des auteurs inconnus. La première édition est de Palthen, Greifswalde, 1706; la principale édition de Schmeller, Vienne, 1841.

3. Traduction en vieux haut allemand, et explication des Psaumes et d'un certain nombre de pièces lyriques (Is., 12, 1-6; 38, 10-20; I Rois, 2, 1-14; Exode, 15, 1-19; Habac., 3, 1-19; Deutéron., 32, 1-43; Luc, 1, 47-55, 68-79), du savant moine de Saint-Gall, Notker Labéo († 20 juin 1022); elle a été aussi publiée dans le *Thesaurus* de Schilter, dans le *Specim. ling. Franc.* de Lachmann, Hattemer.

4. Traduction en vieux haut allemand et interprétation du Cantique des cantiques, de Williram († 1085, abbé d'Ebersberg, en Bavière), éd. de Méruela, Leyden, 1598; Freher, Worms, 1631; Schilter; Hoffmann, Breslau, 1827.

5. Le Psautier de Windberg, du douzième siècle, dans les *Mélanges*, I, de Docens, dans le *Diut*. III, de Graff.

6. Psaumes latins, péricopes des Prophètes, de l'Ecclésiaste et du Livre de la Sagesse, avec une version allemande interlinéaire, du douzième siècle, manuscrit de Vienne.

7. Traduction en vieux bas allemand des Psaumes, du temps des Carolingiens, publiée par F.-H.-V. de Hagen, Breslau, 1816 (1).

c. Traduction en haut allemand du moyen âge et du haut allemand plus récent.

On ne négligea pas l'Écriture sainte au temps où florissait la poésie germanique du moyen âge, et, lorsque cette époque fut à peu près passée (du quatorzième au quinzième siècle), on s'adonna plus spécialement encore à l'étude des saintes Écritures, comme le prouvent une foule de traductions qui semblent avoir voulu répondre d'avance au reproche souvent répété plus tard qu'au moyen âge la Bible était demeurée ensevelie dans la poussière et l'oubli. On n'a jusqu'à présent imprimé que la plus petite partie de ce qui date de cette époque, et plus d'une bibliothèque, surtout du sud de l'Allemagne, cache certainement encore de nombreux trésors manuscrits dont on ne connaît pas même les noms.

1. Petits fragments de l'Ancien Testament. Une traduction et une explication des Psaumes, du quatorzième siècle, se trouve en manuscrit à Munich; douze traductions des Psaumes, avec d'autres morceaux en général, notamment le Symbole de S. Athanase, du quatorzième et du quinzième siècle,

(1) C'est à tort qu'on cite parfois parmi les versions allemandes des quatre Évangiles l'*Harmonie des Évangiles* d'Otfried, qui est un poëme biblico-religieux.

Digitized by Google

existent également manuscrites à Vienne (1). M. Gliemann, à Salzwedel, possède la traduction des Psaumes et d'autres fragments poétiques de la Bible en manuscrits, datant de la première moitié du quatorzième siècle (2).

Il y a à Vienne sept traductions différentes des dix commandements, du quatorzième et du quinzième siècle (3).

2. Petits fragments du Nouveau Testament. La bibliothèque de Vienne possède également des trésors des quatorzième et quinzième siècles, tels que des Lectionnaires avec les Évangiles et les Épîtres, des Missels, des Oraisons dominicales. La bibliothèque du gymnase de Neisse, dans la haute Silésie, possède les péricopes des dimanches, du quatorzième siècle (4).

3. Fragments plus considérables de la Bible. On possède à Vienne : l'Évangile de S. Jean, du quatorzième siècle; l'Apocalypse de S. Jean, de 1465; des Commentaires allemands sur les Évangiles, du quinzième siècle; à Munich, cinq manuscrits, contenant les Évangiles. P.-V. Hasak (autrefois à Arnsdorf, aujourd'hui à Weiskirchlitz, en Bohême) possède quelques manuscrits des quinzième et seizième siècles, renfermant les Évangiles, l'Apocalypse, des fragments des Épîtres de S. Paul. H. Heppe a publié (*Indices lectionum quæ in Acad. Marburg. per sem. hibern.*, 1852-1853, *habendæ proponuntur*) de grands fragments d'un Évangile de S. Matthieu, d'un manuscrit du quatorzième siècle, de Cassel. Il se trouve aussi à Erlangen une traduction manuscrite de la Bible; on a communiqué à l'auteur du présent article un fragment de l'Épître aux Romains, tiré de ce manuscrit.

4. Traductions du Nouveau Testament et de toute la Bible. On voit à la bibliothèque de Stuttgart une traduction du Nouveau Testament, avec cette inscription : *Im 1341 jar Johannes Viler von Koburg;* à Vienne deux traductions allemandes de la Bible. La première est en deux parties, écrite l'une en 1446, l'autre en 1464. La seconde est la Bible dite de Venceslas, ornée de beaucoup de miniatures exécutées d'après les ordres de ce roi (1378-1400). La bibliothèque de l'université de Leipzig possède une traduction des Évangiles, par Matthieu de Béheim, de 1343. La bibliothèque du gymnase de Freiberg, en Saxe, conserve une traduction de tout le Nouveau Testament, du commencement du quinzième siècle. La bibliothèque du duc de Gotha se glorifie d'une traduction de toute la Bible ornée de nombreuses miniatures, qui fut enlevée en 1632 à la bibliothèque électorale de Munich.

B. *Traductions de la Bible imprimées avant la réforme.*

A peine inventée, l'imprimerie s'empara du livre par excellence pour le reproduire sous toutes les formes, et particulièrement dans diverses traductions allemandes, publiées avec ou sans indication de date et de lieu d'origine. Elles ont été souvent décrites, et notamment en détail dans le livre de Kehrein : *Histoire des Versions allemandes de la Bible*, p. 34 sq., et nous nous contenterons d'en donner ici un rapide aperçu.

I. Sans indication de lieu et sans date (1462-1466); il y a un certain nombre d'exemplaires avec quelques variantes.

II. Sans indication de lieu ni de date, avant 1466, les exemplaires qui existent présentent également des variantes.

III. Sans lieu ni date (1470-1475).

(1) *Voy.* Hoffmann, *les Anciens Manuscrits de Vienne*, 1841.

(2) Voy. *Archives pour les études de la langue et de la littérature*, publiées par Herrig et Viehoff, III, 1, 128.

(3) *Voy.* Hoffmann, l. c.

(4) Voy. *Programme du Gymnase de Coblence* de 1848.

Digitized by Google

IV. Sans lieu ni date (1470-1478).

V. Imprimées à Augsbourg sans date (1473-1475).

VI. Augsbourg, en 1477.

VII. Augsbourg, 1477 (différentes de celles du n° VI).

VIII. Augsbourg (1480).

IX. Nurenberg (1483).

X. Strasbourg (1485).

XI. Augsbourg (1487).

XII. Augsbourg (1490).

XIII. Augsbourg (1507).

XIV. Augsbourg (1518).

On rencontre des exemplaires de ces quatorze traductions anciennes de la Bible dans diverses bibliothèques, entre autres dans la bibliothèque de l'université de Fribourg en Brisgau. Outre ces éditions on cite encore d'autres impressions (Nurenberg, 1477, 1490, 1518; Augsbourg, 1483, 1495, 1510; Strasbourg, 1510; Bâle, 1517); mais jusqu'à présent on n'a pu en retrouver d'exemplaire; cependant nous ne doutons pas qu'on en découvrira. Le Psautier, les Évangiles et les Épîtres ont été très-souvent réimprimés jusqu'en 1519. La Bible fut imprimée de bonne heure dans des traductions en haut et bas allemand. Il parut, sans indication de lieu ni de date, deux traductions en bas allemand, imprimées à Cologne d'après la préface; une autre, en 1494, à Lubeck; une in-4°, en 1522, à Halberstadt. Nous n'avons pas à faire ici la critique de toutes ces traductions; nous avons simplement prétendu démontrer par le fait que de nombreuses Bibles allemandes avaient paru avant Luther. Nous ajouterons que ces traductions ne sont pas simplement des versions du latin, sans qu'on ait eu recours au texte original; que les quatorze traductions les plus anciennement imprimées ne sont pas toutes des réimpressions plus ou moins modifiées de la première, et qu'on peut encore de nos jours parfaitement mettre à profit toutes ces versions pour en faire de nouvelles, à cause de leur ton naïf et touchant.

Avec la réforme commença une nouvelle ère de traductions allemandes.

La traduction de *Luther*, du Nouveau Testament, 1522 (deux fois), de toute la Bible, 1534, 1541 (deux fois), 1543, 1545, fut très-répandue et stimula le zèle des Catholiques.

D'abord parut, formellement en opposition à la traduction de Luther, celle de *Jérôme Emser* (Dresde, 1527 et plus souvent), puis celle de *Jean Dietenberger* (Mayence, 1534 et plus souvent), ensuite celle de *Jean Eck* (1537 et plus souvent), celle de *Gaspar Ulenberg* († 1617), Cologne, 1630 et plus souvent; en dernier lieu Francfort-sur-le-Mein, 1740 et 1747, qui fit tomber presque toutes les traductions antérieures.

Au dix-huitième siècle on s'appliqua de nouveau à traduire la Bible, quoique ce ne fût pas toujours dans un esprit excellent; aussi peu de ces traductions nouvelles obtinrent-elles l'approbation des évêques, beaucoup ne s'en inquiétèrent même pas. Nous citerons, quoique fort différentes les unes des autres et de mérite divers, l'Écriture sainte, latine et allemande, de *Th. Erhard*, 7° édit., Augsbourg, 1771; celle de *Dom Cartier*, de l'Observance de Saint-Benoît, 3° édit., Constance, 1770; la traduction d'*Ignace Weitenauer*, Augsbourg, 1781-1783, 14 vol.; toute l'Écriture sainte, traduite d'après la version latine adoptée par l'Église catholique, Vienne, 1791, 13 vol.; l'Écriture sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, par *Rosalino*, Vienne, 1792, 3 vol.; la traduction de *Braun* et *J.-M. Feder* (1788-1805); de *Dom Brentano*, *Thadd. Dereser* et *J.-M. Scholz* (1790 sq.); de *L. van Ess* (1807 et plus souvent); de *J.-H. Kistemaker* (2° édit., 1825 et plus souvent); celle

Digitized by Google

d'*Allioli* (1re édit., 1830, et plus souvent depuis lors sous divers formats) ; enfin celle de *Loch* et *Reischl*, Ratisb., 1851.

En Italie toute la Bible fut traduite en italien au quinzième siècle par le Camaldule de Venise *Nicolas de Malermi*, d'après la Vulgate, et imprimée neuf fois de suite. Il en parut encore douze éditions diverses avec l'approbation des autorités ecclésiastiques au seizième siècle ; mais la censure frappa la traduction italienne de toute la Bible du Florentin *Antonio Bruccioli*, laïque, qu'il donna comme une version faite d'après l'hébreu et le grec, mais qui, dans le fait, n'était qu'une version du latin de Santès Pagnino (1), qu'il avait entremêlée d'erreurs protestantes, et qui parut en 1532, et plus souvent. Ces erreurs furent corrigées dans les éditions publiées par *Santes Marmochini* et par un anonyme (Venise, 1538, 1547 et plus souvent). En outre les Catholiques traduisirent en italien et imprimèrent certains livres isolés de l'Ancien et du Nouveau Testament, et tout le Nouveau Testament, auxquels les Calvinistes et les Juifs opposèrent d'autres traductions infectées de leurs opinions hérétiques. Dans les temps plus modernes on reproduisit en plusieurs éditions et l'on répandit beaucoup en Italie la traduction de *Martini*, archevêque de Florence. A cette traduction sont jointes, comme à celle d'Allioli, de courtes notes, d'après les indications de la sainte congrégation de l'*Index*, de 1757, et dès son apparition, en 1778, elle fut non-seulement approuvée, mais formellement recommandée par le Pape Pie VI, dans son bref à l'archevêque : *In tanta librorum colluvie, qui catholicam religionem teterrime oppugnant et tanta cum animarum pernicie per manus etiam imperitorum circumferuntur, optime sentis si Christi fideles ad lectiones divinarum litterarum magnopere excitandos existimas. Illi enim sunt fontes uberrimi qui cuique patere debent ad hauriendam et morum et doctrinæ sanctitatem, depulsis erroribus qui his corruptis temporibus late disseminantur, etc.* (1).

En France on sait que les sectes du moyen âge, et surtout les Vaudois, donnèrent l'impulsion aux traducteurs de la Bible en langue vulgaire, mais qu'ils furent cause aussi des défenses faites de temps à autre de les lire.

Après les nombreuses traductions de la Bible, entières ou partielles, que firent paraître les Catholiques depuis *Guiard des Moulins* (vers 1294) jusqu'aux treizième, quatorzième et quinzième siècles, ainsi que les réformés *Olivetum*, *Calvin*, *Bèze*, etc., il faut citer parmi les versions catholiques, approuvées ou condamnées, les suivantes :

Celle de *Lefèvre d'Estaples* (1528, 1530 et souvent), celles des *théologiens de Louvain* (1530, 1538 et souvent), de *Réné Benoist* (1566, 1568), *Corbin* (1643), *Amelot* (Nouveau Testament, 1666), *Pascal Quesnel* (Nouveau Testament, 1672 et souvent), *Richard Simon* (Nouveau Testament, 1702), *Bouhours* (Nouveau Testament, 1703 et souvent). Cependant les versions qui ont obtenu le plus de succès, qui ont été constamment réimprimées jusqu'à nos jours, et qui continuent à l'être, sont celles de *Louis-Isaac Le Maistre de Sacy* (2) et de l'abbé *de Vence*.

(1) *Voy.* SANTÈS PAGNINO.

(1) Le fait de la diffusion générale de cette traduction dans toute l'Italie aurait dû tenir en garde contre les allégations de ceux qui prétendirent qu'on avait emprisonné en Toscane les époux Madiai pour avoir simplement cherché à propager la lecture de la Bible, tandis que ce n'était pas la Bible qu'ils répandaient, mais bien des idées protestantes, et l'on punit non leur zèle biblique, mais leur prosélytisme hérétique.

(2) *Voy.* LEMAITRE DE SACY.

Digitized by Google

En Espagne on traduisit dans le treizième siècle, comme dans d'autres lieux, le nouvel ordre d'abord des livres isolés de l'Ancien et du Nouveau Testament, ensuite les Psaumes, puis les Évangiles des dimanches, des Épîtres, etc., et, vers le troisième siècle, une traduction de tous les livres de l'Ancien Testament, jusqu'à Isaïe; une traduction complète, qui parut vers 1525, fut attribuée à S. *Vincent Ferrier*, rimprimée en 1478, et répandue vers 1515 dans toute l'Espagne. En outre les pericopes de l'Église et les livres isolés de l'Ancien et du Nouveau Testament furent très-souvent réimprimés en espagnol dans le seizième siècle. Les Calvinistes et les Juifs y répandirent également, à côté des Catholiques, des Bibles entières ou des parties isolées de l'Écriture. Mais celle de toutes les versions espagnoles qui est la plus répandue et qui a le plus d'autorité est celle de *Joseph Pellicer*.

En Angleterre on traduisit en anglo-saxon les livres isolés de la Bible dès le septième siècle. On attribue une traduction de toute la Bible à *Bède le Vénérable*, au huitième siècle. Il est certain qu'au neuvième le roi *Alfred* traduisit les Psaumes; au dixième l'abbé *Aelfrik* en fit de même de la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament (1).

Usher attribue sous l'an 1290, d'autres sous l'année 1357, au prêtre *Jean Trévisa*, une traduction de toute la Bible en anglais, imprimée faussement sous le nom de Wicleff en 1550. A cette dernière traduction seulement succéda celle de *Wicleff*, en 1382, à laquelle des auteurs catholiques opposèrent des versions de l'Ancien ou du Nouveau Testament. La *Bible dite des Évêques* (1568) obtint le plus d'autorité dans le haut Église. Elle fut destinée à la version de l'Église anglicane par Jacques Ier, 1611, après avoir été revue par un comité de cinquante-quatre savants.

Parmi les traductions catholiques postérieures celle de René Benoist, *Alexandre Gedde*, entreprise à grands frais, soulève une foule d'opinions sur des sol. spirituel et [illegible], non pas le texte et les citations et étrennes souvent en contradiction avec le sens de l'Église et ancienne; hautement le sentiment de l'auteur, qui, en effet, se sépara plus tard de l'Église catholique romaine.

Parmi les peuples de race slave les Bohémiens et les Polonais possèdent évidemment les plus anciennes et les plus nombreuses traductions en langue vulgaire de certains livres isolés de la Bible; on a des détails certains à ce sujet à dater du treizième siècle.

Plus tard *Jean Hus* traduisit la Bible pour les Bohémiens; elle fut imprimée à Prague, 1488, à Venise, 1506, etc.; d'autres versions suivirent celle-là, à Prague, 1549, 1553, 1561 et 1577.

A la fin du quatorzième siècle la reine Hedwige fit traduire pour les Polonais toute la sainte Écriture en langue vulgaire et en fit faire de précieuses copies. Au seizième siècle les Catholiques opposèrent aux versions polonaises infectées d'erreurs luthériennes, de *Jean Sélucien*, de *Jacques Kunde*, etc., des traductions orthodoxes, 1550, 1561 (de Jean *Leopolita?*), à Cracovie, chez Scharfenberger, et celle du P. *Wujek*, Jésuite, avec des notes, Cracovie, 1593-1599, à la demande de l'archevêque de Gnésen, Stanislas Karnkowski; cette dernière version demeura en usage jusqu'à nos jours (1).

Les *Sociétés bibliques* (2) répandi-

(1) Cf. t. III, p. 222, col. 2, n. 2.

(1) *Voy.* BIBLE (versions de la), t. III, p. 69.
(2) *Voy.* Sociétés bibliques.

Digitized by Google

rent, au dix-neuvième siècle, dans les régions les plus diverses, les traductions de la Bible. En 1851 la *British and foreing Bible society* fit imprimer à Londres la Bible en 130 langues différentes. Malgré la réprobation dont l'Église, et principalement les Papes Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX, ont frappé les sociétés bibliques, d'après les faits que nous venons de rappeler, il est impossible de justifier les attaques dirigées contre l'Église, qu'on accuse de ne pas aimer et d'interdire même la lecture de la Bible en langue vulgaire. Les défenses et les avertissements des Papes ont eu pour motif l'introduction furtive des bibles hérétiques opérée dans les pays catholiques par les agents des sociétés bibliques, bibles dans lesquelles les Anglais n'admettent pas les livres deutérocanoniques, sous prétexte qu'ils sont apocryphes, bibles en tous points défectueuses, d'après le jugement des connaisseurs les plus experts, tels que le cardinal Mezzofanti, *in quibus versionibus vix dici potest quot monstra, quot portenta in lucem edantur*. Ainsi ce colportage de bibles n'est pas seulement inutile, mais il entrave la propagation pratique et réelle de l'Evangile.

Cf. *Feuilles histor. et polit.*, t. VII, p. 106.

KEHREIN.

TRAJAN (MARCUS ULPIUS NERVA), le premier des empereurs romains qui ne naquit pas en Italie, vint au monde, en 806 de R. F. (52 de J.-C.), à Italica, près de Séville. Il appartenait à une famille considérée. Jeune encore il fit une campagne contre les Parthes, sous son père, qui était parvenu à un haut grade militaire sous Néron. Au bout de dix ans de service Trajan quitta les armes pour entrer dans la carrière des magistratures civiles. Il obtint sous Domitien, en 839, la préture, et en 844 le consulat. Il fut envoyé ensuite en Espagne probablement en qualité de procurateur, et de là sur le Rhin contre les peuples de la frontière qui s'agitaient, et il y demeura jusqu'à la mort de Domitien et de Nerva. Le principal mérite de Trajan durant l'exercice de ces fonctions importantes fut de rétablir complétement la discipline militaire dans son armée.

Ce fut alors que, sans avoir aucun lien de parenté avec l'empereur Nerva, et uniquement en vue de ses qualités personnelles et de la juste réputation qu'il avait acquise, il fut adopté par l'empereur, associé à son pouvoir et destiné à lui succéder. Nerva mourut dès le mois de janvier 851, et Trajan, qui se trouvait toujours à Cologne, prit, à l'âge de 42 ans, les rênes du gouvernement. Le nouvel empereur écrivit au sénat que, sous son règne, les gens de bien n'auraient rien à craindre. Pour confirmer par des actes positifs cette rassurante promesse, il prit, d'une part, de sévères mesures contre les délateurs, dont les plus coupables furent mis à mort et la majorité bannie dans des îles de la Méditerranée; d'autre part il punit les plus remuants des prétoriens, qui avaient rendu si amers les derniers jours de son père adoptif. Après avoir raffermi son pouvoir par ces sages mesures, il se rendit à Rome vers la fin de l'an 852, et y consolida l'attachement du peuple et de l'armée à sa personne par de sages distributions de blé et d'argent. Trajan était doué d'une énergie toute militaire; aussi voyait-il avec douleur, comme tout Romain jaloux de son honneur, que Domitien se fût avili au point de payer un tribut annuel aux Daces. Trajan, sans délibérer longtemps, à peine sur le trône, prit son parti, résolut de relever le nom romain parmi les Barbares, et porta la guerre en Dacie dès l'année 853 de R. F. (100 ans après J.-C.). Au bout de deux années d'une lutte qui tourna à

Digitized by Google

l'avantage des armes romaines, l'ennemi fut contraint d'accepter une paix dont les conditions furent dures et humiliantes, mais qui leur laissa leur indépendance sous le sceptre de leur prince, Décébale. Mais dès l'an 104 les vaincus reprirent les armes. Trajan ne tarda pas à les combattre, et les soumit si complétement, en 106, que Décébale se tua de désespoir. Trajan, dédaignant la maxime traditionnelle suivant laquelle le Rhin et le Danube étaient les limites naturelles de la domination romaine, ne put résister au désir d'agrandir l'empire et transforma la Dacie en province romaine. A la même époque, à peu près, Trajan obtint, par les soins et le dévouement de Cornélius Palma, la soumission, plus apparente il est vrai que réelle, de l'Arabie Pétrée. Alors s'ouvrit une période de paix qui dura jusqu'au moment où, en 115 apr. J.-C., Trajan fut obligé, à propos de l'Arménie, de déclarer la guerre aux Parthes. Sans entrer dans aucun détail, il nous suffira de rappeler que les résultats de cette expédition furent plus brillants que durables, et que les soucis et les embarras de cette guerre abrégèrent probablement la vie de l'empereur; car, au moment où il semblait avoir atteint le but de ses désirs et se préparait à quitter l'Orient pour revenir à Rome, il mourut, à l'âge de 63 ans, à Sélinunte, en Cilicie, appelée depuis Trajanopolis (août 117).

A peine eut-il fermé les yeux que les provinces si rapidement soumises se soulevèrent avec non moins de rapidité, et le successeur de Trajan fut assez prudent pour renoncer à des conquêtes qu'il ne pouvait défendre. Que si les expéditions de Trajan en Orient trahissent le côté belliqueux de son caractère et un certain élan romanesque plutôt que le sens pratique et prudent de l'homme d'État; que si la conquête de la Dacie elle-même, en augmentant l'empire, augmenta les embarras de ses successeurs; si elle leur coûta cher et si elle fut la première province de l'empire à laquelle ils furent obligés de renoncer, cette conquête eut néanmoins, sous d'autres rapports, les conséquences les plus durables. Une foule de colonies romaines furent fondées dans cette contrée lointaine, et, durant les cent cinquante ans de leur domination, les Romains imprimèrent si complétement aux Daces le sceau de leur civilisation que ce peuple fut de part en part romanisé, et que la langue des Valaques n'est encore de nos jours qu'une forme altérée du latin. Il serait injuste de prétendre que Trajan n'immortalisa son nom que par des exploits militaires et des conquêtes. Quoique les guerres de Trajan engloutirent de grandes sommes d'argent, il parvint à diminuer les impôts par son habileté financière et par la sage administration qu'il établit dans les provinces. Il lui resta, malgré ces dépenses, de quoi pourvoir largement aux exigences de la paix. L'empereur donna alors des preuves de son caractère énergique, de son activité créatrice dans la paix comme à la guerre, en dépensant des sommes énormes pour les routes, les ponts, les levées, les aqueducs, les ports, le desséchement des marais Pontins, les monuments de toute espèce à Rome, en Italie et dans toutes les provinces, en encourageant les particuliers et les villes par ses paroles et son exemple à imiter ses travaux. Ce goût de Trajan pour les constructions fut favorable à l'art, qui avait été négligé depuis longtemps, qui refleurit sous son règne et produisit une foule d'œuvres admirables. Une des plus célèbres à cet égard fut le forum d'Ulpien, fondé par Trajan, dont il reste encore une colonne haute d'environ 50 mètres, représentant dans ses bas-reliefs les événements les plus remar-

Digitized by Google

quables de la seconde guerre de Trajan contre les Daces. Ces bas-reliefs, qui ont un grand intérêt pour l'antiquaire, fournissent en outre, d'après le jugement compétent de Niébuhr, la preuve que l'art, qui dès le règne d'Adrien ne produisait plus que des œuvres sans goût, s'était, sous Trajan, singulièrement relevé et avait atteint un haut degré de perfection. Nous rappellerons aussi les mesures que Trajan décréta pour organiser les postes, pour approvisionner régulièrement Rome et l'Italie, pour élever les enfants pauvres, non pas peut-être par principe d'humanité, mais par politique et dans l'espoir de former une génération de bons soldats; la liberté qu'il laissa au sénat, la justice qu'il rendit souvent en personne, une foule d'ordonnances salutaires sur le droit civil et criminel, qui rétablirent le règne de la loi et du droit, sous lequel chacun dut se courber. Trajan, quoique personnellement peu lettré, favorisa les sciences et les lettres, comme il rendit le mouvement et la vie à l'art. Sous Nerva et Trajan, les esprits, longtemps opprimés par une tyrannie sans exemple, respirèrent à l'aise, et Trajan, pour leur donner l'aliment avec la vie et la liberté, fonda des bibliothèques et écrivit lui-même des Mémoires sur ses expéditions en Dacie. De là vient que c'est à cette période qu'appartiennent la majeure partie des écrivains les plus remarquables de l'âge d'argent de la littérature latine. Chacun jouit alors, dit un historien, du bonheur de penser et de dire ce qu'il voulait. Il ne faut pas oublier non plus que Plotina, femme de Trajan, et Marciana, sa sœur, sont du nombre des femmes les plus vénérables de l'histoire romaine, et qu'elles exercèrent la plus salutaire influence. Tandis que depuis Livie presque toutes les princesses des familles impériales avaient provoqué par leurs débauches les mœurs dissolues et effrontées des femmes romaines, l'exemple de Plotina et de Marciana détermina une réaction extrêmement favorable aux mœurs.

Trajan fut donc un prince vraiment populaire et un des empereurs, sans contredit, les plus éminents par son infatigable activité, par son caractère calme, honnête et humain, par son goût d'ordre et de justice. Mais ce qu'on peut à juste titre lui reprocher, ce fut une assez grande vanité, un goût trop prononcé pour le vin et un penchant odieux pour les jouissances contre nature. Enfin, quoique dès le commencement Trajan eût déclaré, en principe, que sous son règne personne ne serait puni sans être coupable, il manqua à ses promesses en persécutant les Chrétiens.

Les Chrétiens n'avaient pas été attaqués durant le règne fort court de Nerva; mais, en 99 après Jésus-Christ, Trajan publia contre les hétairies ou les sociétés secrètes une loi qui pouvait, par conséquent, être appliquée aux Chrétiens. C'est ce qui arriva en effet. Lorsqu'en 110 Pline le jeune devint procurateur en Bithynie et dans le Pont, il trouva un grand nombre de Chrétiens dans son gouvernement; on en poursuivit une foule devant son tribunal. Pline commença, sans trop y réfléchir, par exiger de ceux qu'on amenait devant lui qu'ils abjurassent leur foi, et, lorsqu'à trois reprises ils refusaient d'apostasier, il les condamnait à mort. Mais le nombre de plus en plus considérable des Chrétiens intrépides qu'on lui amenait finit par éveiller son attention; dans l'incertitude du parti qu'il avait à prendre, il écrivit à l'empereur une lettre qui nous est parvenue, et dans laquelle il demandait la ligne de conduite qu'il devait suivre. Il s'était, disait-il, donné la peine d'examiner l'affaire à fond; mais, quoiqu'il eût eu recours à la torture, conformément

Digitized by Google

à la procédure criminelle des Romains, il n'avait pu nulle part découvrir un véritable délit. Toute la faute des Chrétiens consistait, disait-il, à se réunir le jour du Seigneur, à chanter des hymnes au Christ, leur Dieu, et à s'engager mutuellement par un serment sacré à ne commettre ni vol, ni meurtre, ni adultère, à s'assembler le soir pour un repas innocent, usage auquel du reste ils avaient renoncé depuis la promulgation de la loi contre les hétairies. Trajan ne blâma pas la conduite tenue par Pline jusqu'alors. L'empereur, de même que Pline, était beaucoup trop identifié avec les théories du vieux paganisme pour apprécier un sentiment qui refusait de rendre un hommage idolâtrique aux images de l'empereur. Sans donc qu'on pût reprocher de véritables crimes aux Chrétiens, ils étaient, aux yeux de Trajan, coupables au moins de leur aveuglement et de leur invincible opiniâtreté, et par conséquent dignes de châtiment. D'ailleurs le nombre des Chrétiens avait tellement augmenté dans les provinces que les temples devenaient de plus en plus déserts, et que le culte des sacrifices était menacé de tomber en désuétude. Enfin les sévères mesures du gouvernement romain avaient effrayé une foule de faibles Chrétiens, qui ne l'étaient que de nom, et les avaient entraînés à l'apostasie.

Ainsi une sorte d'instinct des dangers que courait le paganisme par la propagation progressive de la nouvelle religion, le vain espoir de pouvoir, sans trop de peine, anéantir la foi chrétienne, décidèrent Trajan à donner à la question de Pline la réponse remarquable et contradictoire par laquelle, en approuvant sa conduite dans le passé, il la modifia doublement dans l'avenir. Il adoucit le sort des Chrétiens, par cela que, ne pouvant opposer au cas qui lui était soumis un principe de droit bien arrêté, il défendit du moins de rechercher les Chrétiens, et ordonna en même temps de ne les punir qu'au cas où ils seraient accusés et convaincus, à moins qu'ils ne consentissent à revenir au paganisme.

Pline avait aussi mandé à l'empereur que, durant l'enquête contre les Chrétiens, on lui avait remis une liste anonyme de tous ceux qui appartenaient à la nouvelle religion. Or il fallait que, d'après la procédure criminelle romaine, l'accusateur se fît connaître. Cette mesure, favorable aux accusés, tourna également à l'avantage des Chrétiens, car Trajan, dans sa réponse, se prononça énergiquement contre toute espèce de délation anonyme. Du moment que les libelles anonymes n'étaient plus admis, on mettait un terme aux persécutions particulières, et le levier principal de la haine des ennemis du Christianisme était brisé entre leurs mains.

Il n'en restait pas moins encore une large carrière ouverte à la fureur des Juifs et des païens; car les Chrétiens furent cruellement persécutés sous Trajan, non-seulement en Bithynie et dans le Pont, mais en Syrie et en Palestine. On sait, notamment, que Simon, évêque de Jérusalem, âgé de cent vingt ans (1), fut victime du fanatisme des Juifs et crucifié; que S. Ignace, d'Antioche (2), fut condamné à mort par Trajan lui-même, envoyé à Rome et dévoré par les bêtes de l'amphithéâtre en présence d'un peuple sans pitié.

Cf. Persécutions des Chrétiens.

Allgayer.

TRANSACTION. On entend par là un accord fait à l'amiable entre des parties en litige, soit avant d'être judiciairement entré en contestation, soit dans le courant même du procès. On y parvient tantôt par un désistement vo-

(1) *Voy.* Siméon.
(2) *Voy.* Ignace.

Digitized by Google

lontaire, sans compensation, *pactum de non petendo*, tantôt par le renoncement à une prétention, moyennant un dédommagement auquel la partie adverse s'engage, tantôt par le renoncement de chacune des parties à quelques-unes de leurs prétentions en faveur de la partie adverse, ce qui constitue la transaction proprement dite.

Les distinctions faites par l'ancien droit romain, par rapport aux effets de la transaction, suivant qu'elle était contractée par des stipulations formelles ou non, etc., ne sont plus observées.

Toute transaction devient parfaitement obligatoire par le simple consentement des parties transigeantes; elle a la vertu d'une chose jugée, *res judicata*, devant les tribunaux et crée par conséquent une exception dirimante, c'est-à-dire une exception qui coupe court de prime abord à toute action nouvelle relative à la même cause, pourvu qu'elle n'ait pas été conclue sur des points qui n'étaient pas à la libre disposition des contractants, ou contre les lois existantes en général, ou sans le consentement d'un tiers dont l'approbation était nécessaire (*exceptio rei transactæ*).

La transaction est du reste soumise aux principes généraux des contrats. Le dol et la fraude ont ici leurs effets ordinaires. Il peut y avoir erreur sur un point litigieux ou douteux, ou sur un point que les contractants n'ont pas considéré comme douteux. Dans le premier cas l'erreur n'a pas d'influence; dans le second cas elle rend la transaction nulle.

PERMANÉDER.

TRANSCAUCASIENNES (PROVINCES). On entend aujourd'hui par là les possessions russes au delà du Caucase. La principale partie de ces provinces e compose de l'ancien royaume de Géorgie, dont Tiflis est la capitale, et d'une portion de l'Arménie, avec son sanctuaire national, le couvent d'Etschmiadsin. La source la plus importante de l'histoire des peuples karthliens, auxquels appartiennent les Géorgiens, les Imérétiens, les Mingréliens, les Suanes, les Guriens et les Lazes, est l'ouvrage que l'ancien roi de Géorgie, Wakhtang V, fit publier, d'après les chroniques trouvées dans le couvent de Ghélati et dans l'église métropolitaine de Mzchéda. Un Géorgien traduisit cette histoire en russe, et Klaproth en fit une version allemande. Tous ceux qui depuis se sont livrés à des recherches, qui ont voyagé dans ces régions, qui ont écrit sur l'histoire fort compliquée de ce pays, ont puisé à cette source principale.

Thogorma (Thargamos), arrière-petit-fils de Noé, est le père de tous les Colchiens (Coulques). Son fils se fit remarquer par sa bravoure, vainquit le roi Nemrod et affranchit son peuple du joug des Assyriens. Plus tard arrivèrent les Scythes du Nord, qui pillèrent et ravagèrent la Colchide. La Géorgie tomba au pouvoir de la Perse, la Colchide échut aux mains des Grecs. Alors apparut Iskander, c'est-à-dire Alexandre le Grand. Ason, qui gouverna en son nom, opprima le pays. Le Karthlien Pharnabas le renversa et fonda une dynastie en 247 av. J.-C. La Colchide se sépara plus tard de la Géorgie, et, 100 ans environ avant Jésus-Christ, fut conquise par Mithridate, roi de Pont, tandis que le peuple de Géorgie fut soumis au sceptre des Arsacides. Ce furent alors les Romains qui s'emparèrent de la Colchide, dont les villes les plus florissantes étaient Phasis, Héraclée et Dioscuriade. Le nom de Lasie remplaça celui de Colchide. Le roi de Perse, Chosroès, ambitionnait la conquête de ce pays, dans lequel ses armées rencontrèrent celles de Justinien. Les Lazes (Lesghiz), qui étaient

Digitized by Google

chrétiens, combattirent, à côté des Romains, avec un grand enthousiasme religieux contre les Perses, qui voulaient leur imposer la doctrine de Zoroastre (1). Une transaction termina cette terrible guerre; une grande partie de la Colchide demeura au pouvoir des Romains, en conservant ses princes nationaux; mais le peuple des Suanes reconnut la souveraineté des Perses. A dater de 562 l'histoire de l'antique Colchide devient fort obscure. Ce ne fut que vers la fin du dixième siècle que cette province fut de nouveau réunie à la Géorgie, sur le trône de laquelle s'était élevée, depuis 787, la dynastie des Bagratides. Le pays parvint à une certaine prospérité, et de temps en temps à une situation glorieuse, sous cette dynastie. Le chef le plus vaillant des peuples karthliens réunis fut une femme. La réputation belliqueuse des peuples karthliens sous la reine *Thamar* se répandit fort au loin. Thamar domina tout l'isthme entre la mer Noire et la mer Caspienne, soumit l'Arménie, jusqu'aux bords de l'Araxe, et vainquit même la plupart des populations belliqueuses du Caucase, qui se convertirent au Christianisme. C'est de cette époque que doivent dater, dit-on, les chapelles qu'on trouve encore de temps à autre dans les montagnes, de même que les bois de croix attachés aux souches des chênes sacrés dans le pays des Tcherkesses ou Circassiens. Presque tout ce qui se fit de bon et de grand dans la Caucasie, tout ce qui est d'origine inconnue, toute ruine sans nom, tout vieux château, toute église importante est attribué à cette reine, dont les Arméniens s'approprient le nom et la gloire, aussi bien que les Géorgiens et les Colchiens. Beaucoup de villes de Géorgie prétendent posséder son tombeau.

(1) *Voy.* LAZES.

Une autre reine Thamar, qui vécut au milieu du treizième siècle, mena une vie dissolue, remplaça le Christianisme par le mahométisme, et, menacée par son mari, s'enfuit vers les Tartares seldjoucides. Ce fut le commencement d'une ère déplorable pour ces contrées; la guerre civile, le meurtre et l'incendie les ravagèrent. Après de fréquentes invasions des Mongoles apparut le terrible Timur (Tamerlan), qui traversa l'Asie en la mettant à feu et à sang, et ne laissa derrière lui que des ruines fumantes, des déserts et des pyramides de crânes. Tiflis et Kutaïs furent également ruinés par l'implacable conquérant.

Bagrad V, roi de Géorgie, captif de Tamerlan, embrassa l'islamisme pour sauver sa vie. Tamerlan lui permit de revenir dans sa patrie à la tête d'une troupe de Tartares. Bagrad voulant se venger les fit tomber dans une embuscade et massacrer. Tamerlan opéra une seconde invasion et tira d'effroyables représailles de la perfidie de Bagrad. Sous le règne d'Alexandre, qui vivait dans la première partie du quinzième siècle, des temps meilleurs reparurent pour ce royaume et les villes renaquirent de leurs cendres. Malheureusement Alexandre partagea son royaume entre ses trois fils. Il en résulta trois cents années de guerres presque non interrompues. La Géorgie et l'ouest des provinces transcaucasiennes tombèrent ainsi sous la domination de la Perse, tandis que les Turcs s'emparèrent de la Colchide.

Les Dadianes (chefs) de la Mingrélie payèrent jusque vers la fin du dix-huitième siècle, ainsi que les princes des Guriens, un tribut annuel en argent et en femmes esclaves aux Turcs. Au commencement du dix-neuvième siècle toutes ces contrées échurent en partage aux Russes. La Géorgie, l'Imérétie et la Gurie furent immédiatement sou-

Digitized by Google

mises à leur sceptre, tandis que la puissance des Dadianes de la Mingrélie subsista sous la suzeraineté des Russes. Le czar de Russie se déclara souverain de ces contrées par les manifestes du 18 janvier et du 24 septembre 1801. « Ce n'est pas pour agrandir notre puissance, ce n'est point dans notre intérêt et en vue d'étendre les frontières d'un empire déjà si immense, que nous nous sommes chargés du gouvernement de la Gurie. Nous maintenons chacun dans les priviléges de son état, dans le libre exercice de sa foi et dans la jouissance de sa propriété (1). »

Parmi ces nouveaux sujets de la Russie se trouvaient les Catholiques de Tiflis. Cette ville compte 3,662 maisons, dont 372 appartiennent au clergé grec; les Arméniens catholiques n'ont qu'une église; la cathédrale, dite de Sion, bâtie dans le plus pur style géorgien, est aux Russes. Ses fondations datent du sixième siècle. Ruinée par les Perses, elle ne fut rebâtie qu'au commencement du dix-huitième siècle, sous le roi Wakhtang V. Il y a en tout 42 églises à Tiflis; les Arméniens schismatiques en ont 23, les Géorgiens du rite grec 12, les Russes 4, les Grecs 2. L'église catholique, remarquable par son élégance, était administrée par des Capucins italiens qui n'avaient qu'une petite paroisse fondée en 1661 par des missionnaires. Cette église fut dévastée par le Persan Aga-Mahomet-Khan, et ne fut rétablie qu'après l'affranchissement de la Géorgie du joug persan. Pendant un siècle les rois de Géorgie accordèrent leur protection au petit nombre de Catholiques de leur État, et les Russes en firent autant jusqu'en 1845. Au printemps de 1845 un ukase bannit tout à coup les missionnaires catholiques. Ils invoquèrent l'appui de Rome et en appelèrent leurs antiques droits. On leur répondit en les faisant enlever par des Cosaques qui les entraînèrent brutalement jusqu'au port le plus voisin, d'où un navire les transporta à Trébizonde et les abandonna à leur sort. On traita de même les Capucins de Gori et de Kutaïs. Il y avait parmi les 3,400 habitants de Gori un assez grand nombre de Catholiques. Le protestant Maurice Wagner dit à ce sujet : « Durant mon séjour à Gori, on y voyait encore des Capucins italiens, qui, au bout de quelques mois, partagèrent le sort de leurs confrères de Tiflis et de Kutaïs, et furent conduits par des Cosaques au port le plus voisin. Les moines avaient une grande influence sur la population catholique. On ne sache pas qu'ils aient jamais abusé de leur influence dans des vues politiques ou sous un rapport quelconque. Le gouvernement russe ne crut pas devoir justifier la dureté exorbitante qu'il exerça à l'égard de ces prêtres et n'en donna pas le moindre motif. Outre l'Église catholique, on doit à ces moines l'établissement d'un hôpital et d'une école. »

Il n'y avait habituellement à Kutaïs que deux Capucins, dont le couvent, entouré des plus beaux ombrages, était situé dans une position ravissante, sur les bords du fameux Phase. A Kutaïs et dans ses environs vivaient 800 Catholiques, la plupart Arméniens. Les moines de Kutaïs furent également déportés. On ne peut penser qu'avec douleur au sort réservé aux malheureux Catholiques de Tiflis, de Gori et de Kutaïs, quand on songe à la destinée générale de l'Église des Grecs unis de Russie.

Cf. *Voyage en Colchide et dans les colonies allemandes au delà du Caucase*, par Maurice Wagner, Leipzig, 1850; *Annales de la Propagation de la Foi* de 1845, et les articles ARMÉNIE, IBÉRIE, LAZES.

GAMS.

(1) *Gazette universelle* des 27 et 28 novembre

TRANSFIGURATION (FÊTE DE LA). On la célèbre en Orient et en Occident le 6 août, en souvenir de la transfiguration du Christ sur le mont Tabor (1). L'oraison suivante de l'Église grecque exprime bien le but de cette fête : « O Christ, notre Dieu, qui avez été transfiguré sur le mont Tabor, et qui avez laissé apercevoir à vos disciples la splendeur de votre divinité, faites luire sur nous les rayons de votre lumière, afin que nous vous connaissions, et dirigez-nous dans la voie de vos commandements, vous, notre bien unique et notre ami le plus fidèle. » En Occident, ce n'est qu'une fête de chœur ; chez les Grecs c'est une des douze grandes fêtes de l'année. Elle est marquée en Occident au Martyrologe de Wandelbert du neuvième siècle ; mais on ne la célébrait alors que dans certaines localités, et on ne le fit pas longtemps. Potho Prun parle encore au douzième siècle de son introduction dans certains couvents comme d'une nouveauté qui excitait son étonnement (2). C'est depuis 1457 que, d'après les ordres du Pape Calixte III, la fête fut introduite dans toute l'Église d'Occident (3). Une victoire obtenue par les Chrétiens contre les Turcs, en 1556, près de Belgrade, donna lieu à l'institution générale de cette fête.

TRANSLATION. On nomme ainsi, dans le langage canonique, l'acte par lequel un fonctionnaire ecclésiastique, un prêtre servant dans le ministère, passe d'une charge à l'autre, d'une église à une autre église, en vertu d'un décret pontifical s'il s'agit d'un évêque ou d'un prélat, d'une ordonnance épiscopale s'il s'agit d'un prêtre. La translation peut avoir lieu soit par suite d'une promotion sollicitée ou ordonnée *motu proprio*, ou en vue des nécessités administratives, c'est-à-dire en considération des qualités personnelles de l'individu ou des besoins du service, et dans l'intérêt d'une église particulière. Elle peut, par conséquent, répondre aux demandes de celui qui est promu ou être contraire à son désir. Dans ce dernier cas il faut que les revenus du nouveau bénéfice ou de la charge nouvelle soient supérieurs ou au moins équivalents à ceux de l'ancien ; sans cela la translation aurait le caractère pénal d'une translocation (1). La translation d'un prélat, surtout d'un archevêque ou d'un évêque, ne doit se faire que par les motifs les plus graves, et, dans le cas où c'est un collége électif qui a le droit de désigner le candidat, elle suppose la postulation (2). S'il s'agit d'un bénéfice patronal, on ne peut se passer du consentement du patron, et, de nos jours, de l'approbation du gouvernement.

Cf. DIGNITÉ ECCLÉSIASTIQUE.

TRANSLATION DE RELIQUES. Dans les premiers temps du Christianisme on laissait les dépouilles mortelles des saints dans les tombeaux où on les avait primitivement déposées. On élevait des autels, des chapelles ou des églises sur les tombeaux qu'on voulait particulièrement honorer. Plus tard, et on admet généralement que cet usage commença sous les rois franks, on retira les ossements des corps saints de leurs tombeaux, et on les transporta dans les églises pour les exposer publiquement à la vénération des fidèles, en les plaçant sur les autels, dans des reliquaires. C'est cette levée des corps saints et leur transport dans un lieu approprié au culte public qu'on nomme *translation*. La translation s'opère avec une solennité qui consiste surtout en une procession, durant laquelle, d'après le Rituel romain, on chante les litanies

(1) *Matth.*, 17.
(2) *De Statu dom. Dei*, l. 3.
(3) Raynald, ad ann. 1457, n. 23.

(1) *Voy.* TRANSLOCATION.
(2) *Voy.* ÉVÊQUE, litt. D, n. 3.

Digitized by Google

de tous les saints, le *Te Deum*, le psaume *Laudate Dominum de cœlis* et les deux psaumes suivants. Comme de fréquents miracles ont signalé ces solennités, l'Église a souvent substitué à la célébration du jour de la mort ou du martyre d'un saint celui de la translation de son corps, ou bien encore elle a célébré, outre le jour même de la mort du saint, la fête de sa translation.

TRANSLATION D'UNE FÊTE. Il arrive souvent, dans le cours d'une année, que deux ou plusieurs fêtes se rencontrent le même jour, ou que l'octave d'une fête ne laisse pas de place à la fête propre du jour. Dans ce cas il y a trois règles à suivre :

1. La fête moindre n'est pas célébrée cette année-là.

2. On fait simplement mémoire de la fête moindre à côté de la fête principale, qui détermine le rite du jour.

3. Si deux fêtes importantes se rencontrent le même jour, la fête de la classe inférieure cède le pas à celle de la classe supérieure.

On omet complétement, par exemple, une fête simple quand elle se rencontre avec une fête double de première classe. L'importance de celle-ci efface l'autre.

On fait surtout mémoire (1) des dimanches, des grandes féries et des octaves, lorsqu'une fête d'une classe supérieure les fait supprimer, sans toutefois, vu leur importance, qu'on puisse les passer tout à fait sous silence.

On remet les fêtes doubles et semi-doubles, lorsqu'elles sont primées par une fête double ou semi-double de rang supérieur ou par un temps saint survenant dans le courant de la semaine; on les remet pour avoir le temps de leur consacrer un jour spécial.

Cette remise des fêtes doubles ou semi-doubles se nomme *translation*. ns ce cas on transfère la solennité de la fête à un jour différent de celui qui lui avait été primitivement destiné dans le cycle annuel. Seulement il faut remarquer que cette translation (abstraction faite de la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge, quand elle tombe sur le vendredi ou le samedi saint) (1) ne s'applique qu'à la messe, au bréviaire et à l'office du chœur; qu'ainsi une fête qui est absolument commandée ne peut pas être transférée, mais doit être célébrée le jour traditionnel. Si la translation d'une fête a lieu tous les ans, elle se nomme *mutation*. Dans ce cas, si cette fête est double, elle est fixée au jour suivant, à moins que ce ne soit un dimanche, une autre fête double, une fête semi-double, une octave, une grande fête, la Fête-Dieu ou le jour de la Toussaint (2).

Si la fête à transférer de cette manière est semi-double, elle ne peut être transférée à aucune octave, et elle ne doit être célébrée qu'après celle-ci. Le jour ainsi fixé, *dies fixa*, jouit dès lors de tous les droits et priviléges que l'Église avait primitivement accordés à la fête; elle peut par conséquent, si elle est double, être célébrée un simple dimanche.

Si la translation d'une fête n'a lieu qu'exceptionnellement telle ou telle année, on observe les mêmes règles que pour la mutation. Seulement le nouveau jour marqué de cette manière pour la solennité n'a pas les droits d'un jour fixe, *dies fixa*, et il faut chaque année qu'on trouve un nouveau jour auquel doit être portée la translation.

Il y a cependant quelques exceptions. Ainsi le lundi après le dimanche *in Albis* est destiné à la fête de l'Annonciation, lorsqu'elle est transférée à cause de la semaine sainte ou de la semaine de Pâques. Si elle tombe sur

(1) *Voy.* COMMÉMORATION.

(1) *S. R. C.*, 2 septembre 1741.
(2) *Ib.*, 23 février 1839.

Digitized by Google

un des cinq premiers dimanches de Carême on la célèbre le lendemain (1). Les fêtes de la Purification, des Sept-Douleurs de la sainte Vierge, celles de S. Jean-Baptiste ont le même privilége, et sont, en cas de translation, transférées au jour suivant. Dans ce cas il n'y a qu'une fête d'un rang supérieur qui puisse prévaloir, à moins que la fête civile soit elle-même transférée (2).

Une fête semi-double qui tombe un dimanche dans une octave non privilégiée, et qui doit, d'après les rubriques, être transférée, peut être célébrée le lundi suivant, si ce lundi on ne célèbre qu'un jour dans l'octave.

Si l'on cherche en même temps, pour deux ou plusieurs fêtes tranférées, un jour où elles puissent être célébrées, *dies non impedita*, il faut toujours célébrer d'abord la fête de la classe supérieure. Si les fêtes à transférer sont de la même classe, on célèbre d'abord la fête qui primitivement est antérieure à l'autre. Si l'année civile, qui commence le 1er janvier (3), se termine sans qu'on puisse y intercaler une fête à transférer, on célèbre cette fête, cette année-là, comme une fête simple (4), cependant de manière à en faire toujours mémoire, comme d'une octave, à moins qu'elle ne tombe sur les trois jours qui précèdent Pâques ou les trois premiers jours qui suivent Pâques ou la Pentecôte (5). Il est permis aussi de célébrer une fête double le 30 décembre, si ce 30 est un samedi (6).

Si une fête qui a une octave est transférée, l'octave se termine le jour où elle aurait pris fin sans avoir été transférée. Si une fête transférée commence le jour de l'octave ou plus tard, elle n'a pas d'octave cette année-là.

Chaque fête transférée se règle, quant à la messe et au bréviaire, autant que possible, d'après le temps où on la célèbre. Ainsi, par exemple, une décision de la sacrée congrégation des Rites, du 11 septembre 1841, porte : *De Sanctis translatis a tempore paschali fiat officium de communi, retentis iis quæ sunt propria; attamen in hoc casu pro officio ordinando regula sumatur ex Evangelio et oratione.*

Cf. DIES FIXA.

SCHMID.

(1) *S. R. C.*, 20 juillet 1708.
(2) *Ib.*, 2 septembre 1781.
(3) *Ib.*, 30 août 1755.
(4) *Ib.*, 8 mars 1738.
(5) *Ib.*, 18 décembre 1709.
(6) *Ib.*, 20 septembre 1862.

TRANSLOCATION. Quoique, d'après son étymologie, ce mot ait le même sens que le mot *translation* (1), et soit habituellement employé dans la même acception, dans le style de la curie romaine ces deux termes diffèrent essentiellement. La translocation est le changement de fonction ou de poste d'un ecclésiastique servant dans le ministère, et condamné par son supérieur, à la suite d'un délit, à remplir une fonction d'un ordre inférieur à celle qu'il quitte ou d'un revenu moindre que l'ancien (2).

La condamnation se prononce ordinairement, après d'inutiles avertissements, à l'égard des ecclésiastiques qui ont donné du scandale à leur paroisse par des délits contraires à la discipline ou à leur fonction, et qui ne peuvent plus utilement demeurer dans leur ancienne position.

Cf. PRIVATION, RÉSIGNATION.

TRANSMIGRATION DES PEUPLES. On nomme ainsi l'époque de l'histoire durant laquelle les longues migrations et les conquêtes des populations barbares préparèrent et déterminèrent peu à peu, à dater de l'invasion des

(1) *Voy.* TRANSLATION.
(2) *Voy.* PEINES ECCLÉSIASTIQUES, n. 8, 11bis. b.

Digitized by Google

Huns, en 374 (1), la décadence de l'empire romain, la colonisation des races germaniques dans les provinces de l'empire, la victoire de Rome chrétienne et catholique sur les Romains et les Germains, et enfin le nouvel ordre politique de l'Occident au moyen âge. La transmigration des peuples commença longtemps avant César et dura plus de cinq cents ans. Les races celtiques furent d'abord poussées devant elles par les Germains. L'apparition des Germains dans les provinces de l'empire dut être elle-même le résultat de grandes migrations antérieures; car on peut assez exactement déterminer les anciennes et mobiles résidences des Goths, des Alains, des Vandales, des Suèves, des Burgundes, des Lombards, des Saxons et des Franks, toutes fort éloignées de l'Italie. Les migrations de tribus, telles que celles des Cimbres et des Teutons qui se transportaient tout entières, avec femmes, enfants et avoir, ne sauraient être considérées comme de simples escortes (comitats) de jeunes guerriers, entraînés par des chefs entreprenants, et d'ailleurs le désir de se procurer des résidences nouvelles et fixes fut souvent et de bonne heure proclamé comme le principal motif de ces migrations extraordinaires.

Les causes générales de ces migrations se trouvent peut-être dans une loi universelle, en vertu de laquelle l'histoire marche avec le soleil d'Orient en Occident, dans la configuration des rivages des mers européennes qui entraînait les peuples vers le sud-ouest contre l'empire romain, enfin dans cette circonstance particulière que les Germains furent de très-bonne heure poussés par des hordes asiatiques hostiles et d'origine différente, qui, parties nord-est de l'Europe, s'avancèrent à la fois vers la mer Baltique et la mer du Nord, vers le Danube et le Rhin.

Ce qui paraît certain c'est que le climat de la Germanie devait détourner de toute pensée de s'y fixer volontairement, tout comme le caractère et le degré de civilisation des Germains primitifs devaient fortement répugner à la vie de rapine et de violence des peuples nomades. On a souvent prétendu que l'empire romain fut principalement ébranlé par les longues guerres civiles des tribus germaniques. Rien n'est plus faux. Nous reparlerons de cette opinion fondée sur des motifs irréligieux ou sur les exagérations du fanatisme national; nous remarquerons seulement qu'avant la chute de la Rome païenne il n'y a aucune trace, et fort peu avant Charlemagne, de l'unité d'une nation allemande, et que c'est précisément la dispersion des Germains en une foule de tribus diverses qui explique leurs entreprises isolées contre Rome, comme c'est l'isolement de ces attaques qui explique la longue durée de la lutte des tribus germaniques contre Rome.

Le Christ est le centre de toute l'histoire. Lorsqu'il paraît sur la terre nous voyons l'odyssée de l'humanité, si longtemps éloignée de Dieu, s'avançant enfin vers l'Ithaque de la vraie foi, à mesure que l'empire romain s'étend sur les trois parties du monde connu; nous voyons dans la passion de centralisation des Césars le moyen puissant choisi par la Providence pour faciliter la rapide propagation de la foi chrétienne, assurer au dedans le développement, au dehors la victoire de l'Église catholique; enfin nous voyons dans la transmigration des peuples le Dieu de justice et d'amour qui abandonne les impénitents aux suites de leur perversion, qui châtie et purifie ceux qui sont susceptibles de se corriger, qui effraye par des inondations,

Apr. J.-C.

Digitized by Google

des famines et des épidémies. L'âpre égoïsme des Barbares n'aspirant qu'à de nouvelles et magnifiques résidences, ne respirant que conquêtes et pillage; les contraint à être les instruments actifs de ses desseins les peuples que poussent devant eux l'ambition de leurs chefs et leurs guerres intestines, et qui leur assigne le but véritable de leur mission, dès que des ruines du vieux monde a surgi une nouvelle vie populaire, celle de l'Église, dès qu'elle s'est développée autant que cela était possible au sein de l'irrémédiable corruption du monde romain, autant que cela était nécessaire pour les races germaniques plongées dans les agitations d'une vie purement extérieure et sensuelle.

Il règne jusqu'à présent une inextricable obscurité sur les premières résidences, les plus anciennes migrations et les invasions primitives des Celtes, des Germains et des Scythes. Les anciens désignèrent longtemps sous le nom de Germains et de Scythes tous les peuples du nord et de l'orient de l'Europe. Plus tard ils appelèrent Germains toutes les tribus qui s'agitaient dans une inquiétude perpétuelle du Rhin aux Carpathes et à la Vistule, de la mer Baltique et de la mer du Nord jusqu'au Danube et au Kalenberg (*mons Cetius*).

Cette confusion est d'autant plus grande à l'égard des tribus isolées des Germains que plus leur destinée variait avec leur résidence, moins les Romains pouvaient se hasarder au delà du Rhin et du Danube, et qu'ils cessèrent dès lors de donner, comme par le passé, aux peuples faibles et vaincus le nom des nations puissantes et prépondérantes qui survécurent à l'empire.

A partir de César l'histoire des empereurs présente une série presque incessante et toujours fatigante de luttes contre les populations des frontières. Tacite pressentait dans les Germains ceux qui devaient donner le coup de grâce à Rome, aussi malade que coupable; il voyait en eux le peuple de l'avenir. Trajan réduisit bien encore en province romaine la Dacie, dont les habitants, issus de la Perse, longtemps mêlés aux soldats romains, devenus les Valaques modernes, sont encore fiers de leur origine; mais ce fut la dernière des conquêtes romaines. Avec Marc-Aurèle (161-180), qui déjà admit les Barbares des frontières au service de Rome, et qui mourut dans son camp près de Vienne (*Vindobona*), finit le bonheur de Rome, *beatissimum saeculum*; ce fut le terme de l'universelle domination pagano-romaine, et dès lors l'histoire devint plus sérieuse et sa marche plus rapide. Tandis que les légions romaines étaient tenues en haleine: 1° par les Suèves, *Suenones* (les errants), dont Tacite ne parle pas, qui ravagèrent d'abord les bords de la mer Baltique, puis les rives de l'Oder, se mêlèrent peu à peu avec d'autres tribus et parcoururent l'Europe orientale; 2° par les Alemans, ligue armée de toute espèce d'hommes d'origine germanique et celtique, notamment de Boïens, de Rhétiens, d'Ubiens et de Tenctères, l'Orient vit, en 226 apr. J.-C., se former la nouvelle Perse, sous le sceptre de Sassan, fils d'Artaxerxès, redemandant à Rome toutes les provinces qui au temps de Darius Hystaspe avaient appartenu à la Perse, et dont la famille demeura jusqu'à l'apparition de Mahomet l'ennemi le plus dangereux de l'empire romain en Orient.

Après la guerre que Caracalla et Maximin soutinrent, non sans gloire, contre les Alemans, il surgit, vers 250, sur les bords du Danube, un ennemi bien autrement puissant. Les *Goths*, autrefois partis de la Scandinavie et des deux rives de la mer Baltique, fixés,

Digitized by Google

au temps d'Antonin, dans la contrée qui devint la Prusse, se partageant en Ostrogoths ou Goths de l'Orient et Visigoths ou Goths de l'Occident, abandonnèrent enfin le pays des anciens Scythes, entre le Dniéper et le Don, où les Gépides (les retardataires) de la mer Baltique les avaient suivis, et, s'avançant vers le Danube, envahirent la Dacie. L'empereur Dèce y perdit la vie, en 250, en les combattant, et tandis que Valérien, battu par Sapor (Schabur), roi de Perse, qui s'était avancé jusqu'aux rivages de l'Asie Mineure, tombait entre ses mains, les Goths, ravageant et pillant tout sur leur passage, se précipitèrent à travers la Grèce jusqu'aux îles de l'Archipel. Alors les légions rebelles, depuis longtemps mélangées de Barbares, élevèrent du sein de leurs camps leurs généraux à l'empire (1). Les *Franks* (c'est-à-dire probablement les *Istævones* de Tacite, qui, après Arminius, se partagèrent en deux confédérations, celle des Saliens, comprenant les Chérusques, et celle des Ripuaires, comprenant les Bructères, les Chattes, les Chamaves, etc.), les Franks, disons-nous, firent une expédition en Espagne et en Mauritanie et emportèrent un immense butin. Cependant Galiénus combattait avec succès sur le Rhin et repoussait les Goths, qui avaient tout à coup apparu jusque sous les murs de Milan. Il ne sauva néanmoins pas l'empire, dont la situation, de jour en jour plus déplorable, ressemblait fort à celle de l'Allemagne durant la guerre de Trente-Ans.

Claude (268-270) chasse une seconde fois les Goths et les Gépides de l'Italie; ceux-ci se retirent jusqu'au Pont-Euxin, exerçant partout leur fureur en passant, notamment en Grèce et à Athènes. Aurélien leur abandonne la dernière conquête romaine, la Dacie, admet des masses de Barbares dans ses armées, repousse les Alemans et les Franks, qui avaient dévasté les contrées situées entre le Danube et le Pô, contraint les Romains à ceindre la ville éternelle d'une muraille, triomphe dans les Gaules de l'usurpateur Tétricus, en Orient de Zénobie, reine de Palmyre, élève de Longin, et célèbre un triomphe sous le titre médiocrement justifié de pacificateur du monde, *restitutor orbis*. Les Franks ravagent la mer Noire, et, pendant ce temps, Probus (276-282) délivre les rives du Danube de la présence des Barbares, parmi lesquels, avec les Goths, les Gépides, etc., apparaissent alors les *Burgundes*, remarquables par leur haute stature et leur intelligence, et que Pline nomme les frères des Vandales. Ils ravagent pendant quelque temps le pays entre l'Oder et la Vistule, puis sont contraints, par les Gépides qui les pressent, à devenir les voisins des Alemans, avec lesquels ils demeurent constamment en guerre, tantôt au sujet des frontières, tantôt pour la possession de sources salines. Les Alemans avançant toujours vers l'Occident, les Burgundes arrivent peu à peu sur les rives du Danube. Probus balaye les provinces de l'Asie Mineure des Barbares, apaise les Gaulois et les Alemans soulevés, rend aux coteaux de la Gaule la vigne qui en avait été arrachée, et est égorgé par ses soldats, qui, malgré les dangers que court l'empire, ne veulent prendre part à aucun des travaux d'utilité et de défense publique commandés par l'empereur. Carus combat les Goths, les Sarmates et les Perses (suivant Zozime les Huns, Οὖννοι), et meurt frappé de la foudre, en 283. Sous Dioclétien l'empire est attaqué de tous les côtés : sur mer par Carausius, à la tête des Saxons et des Franks, qui enlèvent, en 289, la Grande-Bretagne, la Batavie et tout le

(1) Trébellius Pollio, grécisant, les appelle les trente tyrans, quoique, historiquement, il n'y en ait eu que dix-neuf.

Digitized by Google

pays jusqu'à l'Escaut; dans les Gaules par les paysans (*bagaudes*), désespérés ou des impôts toujours croissants ou de l'incertitude incessante où ils vivent; sur le Haut-Rhin par les Alemans; dans les provinces danubiennes par les vieux ennemis de l'empire, comme en Orient par les Perses. Les féroces montagnards se précipitent du haut du Taurus et du Caucase dans les plaines. En Afrique Dioclétien anéantit les Nasamons révoltés; mais il est obligé de céder aux Nubiens tout le pays s'étendant à sept journées de marche des cataractes du Nil, pour obtenir qu'ils défendent les frontières contre les invasions des formidables Blemmyes. Il s'adjoint des collègues, leur assigne pour résidence Trèves, Milan, Sirmium et Nicomédie, sauve un moment l'empire par cette division du monde en quatre capitales, mais accable par là même ses sujets d'impôts intolérables et proclame publiquement que Rome a cessé d'être le centre vivant de l'univers païen.

Cependant l'Église, longtemps persécutée par la race sanguinaire des Césars, par l'aveuglement et la fausse politique des meilleurs empereurs de Rome, s'était, durant un long repos, développée au dedans, étendue au dehors, quoiqu'Eusèbe se plaignît déjà de la corruption des mœurs envahissant les Chrétiens, dont des hommes haut placés partageaient et professaient dès lors la foi. La persécution aussi cruelle qu'inattendue ordonnée par Dioclétien fit des milliers de martyrs, fortifia ceux qui devaient assister au triomphe prochain de l'Église sous Constantin et les prépara, en les purifiant, à lutter contre les futurs ennemis de l'Église catholique, les circumcellions, les Ariens, les Donatistes, les gnostiques, les Manichéens, les Montanistes, les antitrinitaires et autres sectaires dont les hérésies se retranchent derrière des déclamations plus ou moins emphatiques, qui abuseront les hommes tant que le péché troublera leur intelligence déchue.

La dernière persécution fut presque immédiatement suivie de la première reconnaissance publique du Christianisme; car Constantin accorda, en 313, la liberté religieuse aux Chrétiens par son édit de Milan, permit ainsi à trois cent dix-huit évêques de se réunir, en 325, au concile de Nicée, d'y rejeter légalement l'arianisme, dont le triomphe aurait donné, il était facile de le prévoir, une tout autre direction à l'histoire du Christianisme et de l'humanité, et détermina la prochaine prédominance de la doctrine de Jésus-Christ comme religion de l'État.

La création de Constantinople fit tomber la Babylone du monde romain à l'état de ville secondaire; la nouvelle division de l'empire (338) mit au dernier rang des provinces celle qui en avait été la première, l'Italie, toujours destinée à être la terreur ou l'ambition des peuples, appelée, par sa situation naturelle, à dominer le monde ou à être dominée par lui, tandis que les souvenirs et la reconnaissance des peuples rendaient facile la création d'une Rome chrétienne, et par là même éternelle.

Vers 340 Constant est obligé de céder aux Franks la Hollande, la Belgique et la Gaule septentrionale. Constance livre neuf grandes batailles à Sapor II (350-379) sans en retirer aucun profit, et l'avantage que Julien l'Apostat obtient, en 357, près de Strasbourg, ne balance pas à beaucoup près les maux qu'il cause à l'empire par son projet insensé de rajeunir les dieux sourds et muets du paganisme et de vaincre les Chrétiens par l'arme puissante du mépris. Julien veut se venger de Sapor II, lui déclare la guerre et meurt en 363; sa mort assure aux Persans l'empire de l'Orient, frappe d'une plaie mortelle l'orgueil des Romains qui

Digitized by Google

comptaient sur le triomphe du paganisme; car Jovien, en même temps qu'il restaure le Christianisme, est obligé de renoncer en faveur des Sassanides, aussi invincibles qu'inexorables, à cinq provinces romaines au delà du Tigre, par le premier traité conclu régulièrement avec les Barbares.

Sous Valentinien Ier Firmus dévaste l'Afrique; les Alemans et les Franks, associés aux Burgundes, ravagent les Gaules; les Romains de la Grande-Bretagne sont incessamment menacés par les Pictes et les Écossais, encore anthropophages. Les Goths abandonnent leur résidence, sous la conduite de leur vieux et héroïque roi, Hermanarich, et avec le concours d'une foule de tribus soumises, parmi lesquelles on compte : 1° les Quades, peuple germanique du Sud, dès longtemps établi dans l'Autriche actuelle et la basse Hongrie, depuis le Danube jusqu'aux pieds des Carpathes; 2° les Sarmates, qu'Hérodote fait descendre des Scythes et des Amazones, que les recherches modernes disent issus des Huns, et qu'on prétend avoir, en 81 (1), détruit leur souche originaire et s'être établis sur les bords du Danube. Les Goths s'avancent vers le Danube et sont les précurseurs des Huns, dont l'apparition fantastique, sous le roi Balamir, en 375, donne, suivant l'opinion commune, le signal de la transmigration des peuples proprement dite. Nous supposons connues les descriptions faites par tous les historiens de l'aspect horrible et de la vie rude et sauvage des hordes de cavalerie hunnique qui, en 374, passèrent le Volga, renversèrent, comme un ouragan, tous les peuples qu'ils rencontrèrent sur leur route et les entraînèrent ou les chassèrent devant eux. Il règne, quant à l'origine des Huns et aux motifs directs de leur invasion, une profonde obscurité, que les recherches modernes, résumées dans l'Histoire universelle de César Cantu, n'ont pu dissiper.

Communément, depuis les investigations de de Guignes, on considère les Huns comme une race nomade, d'origine mongole, de même que les Hiong-nou, les Chiung-nou ou les Yun-po, qui, devenus maîtres de l'Asie orientale, firent de là des invasions en Chine, furent battus par les Chinois, refoulés par Amur vers l'ouest, si bien que, 348 ans après J.-C., les Yun-po avaient disparu des frontières chinoises sans laisser aucune trace. Plus tard on trouve des Hiong-nou qui se partagent en deux branches, les Ephthalites (Huns blancs) ou Enthalites (Hajathalites), au sud-ouest de l'Oxus, et les Huns, au nord-ouest du Volga. Cependant on n'est pas d'accord sur le temps de leur séjour dans ces contrées, les uns faisant perdre leur domination en Asie et partir les Hiong-nou de 207 avant J.-C. à 93 ans après l'ère chrétienne; les autres ne les faisant sortir de l'intérieur de l'Asie que peu de temps avant d'avoir passé le Volga (374).

Les historiens les plus modernes tiennent les Huns pour une branche de la souche finnoise ou ouralienne, qui, venue de bonne heure de l'Asie, se mêlant à d'autres tribus, en forma de nouvelles, peu à peu moins difformes que les anciennes, poussa jusqu'au Danube et à la mer Noire, et habite encore de nos jours le nord-est de l'Europe et le nord-ouest de l'Asie.

Les Huns auraient ainsi été connus et redoutés par les Romains longtemps avant 375, sous la dénomination générale de Scythes (Sarmates?), et auraient été les ancêtres des Slaves modernes.

Cette opinion s'appuie sur des motifs admissibles, notamment sur le témoignage d'historiens contemporains,

(1) Après Jésus-Christ.

Digitized by Google

et sur ce fait que les noms propres hunniques s'expliquent par les noms hongrois modernes, tels qu'Attila, venant de *atzel*, acier, ou de *atta*, qui existe dans beaucoup de langues asiatiques, et signifie père, juge, chef souverain, roi.

En 375 après Jésus-Christ les Huns, conduits par Balamir, battirent, près de l'Oural et de la mer Caspienne, les Alains (d'après Klaproth *Alani=Assi*, Ossètes, dépendants des anciens Mèdes, ayant résidé la plupart au delà du Don, puis se dispersant et se mettant souvent à la solde des empereurs). S'unissant ensuite aux Alains vaincus, les Huns se précipitèrent sur les Goths, dont un grand nombre étaient devenus Chrétiens, comme le prouve la présence d'un métropolitain goth, Théophile le Bosphoritain, qui signa les actes du concile de Nicée, en 325. Des divisions religieuses affaiblirent les Goths dans leur résistance aux Huns, et leur distinction en Ostrogoths et en Visigoths se transforma en schisme entre les Chrétiens et les païens. Hermanarich, âgé de 110 ans, qui avait soumis douze nations, entre autres les valeureux Hérules de la mer Noire, les Vénètes de la Pologne actuelle, et les Esthes de la mer Baltique, qui avait régné de la Baltique et du Don jusqu'au Danube et à la Theiss, et qui ne s'était jamais soumis à la foi chrétienne, se voyant vaincu, se précipita, dans son désespoir, sur son glaive. Son successeur, Withimer, succomba près d'Érac devant les Huns; les Ostrogoths se dispersèrent, ou sous la conduite d'Athanaric, qu'on accuse d'avoir fait brûler les néo-chrétiens de son peuple, se réfugièrent dans les monts Carpathes.

Les Visigoths, de leur côté, sous la direction de leur chef Fritiger, déjà baptisé, s'enfuirent devant les Huns au delà du Danube, prièrent l'empereur d'Occident, par leur évêque Ulphilas, de leur permettre de séjourner dans les provinces romaines, et promirent, en retour de la Thrace et de la Mœsie qui leur furent cédées, de défendre les frontières du Danube. Valens admit ainsi 200,000 hommes de guerre dans son empire, et acheta la paix du roi des Huns au moyen d'un tribut annuel de 19 livres d'or (20,000 fr.), qui fut augmenté d'année en année. Mais l'avarice des gouverneurs romains soulève les Goths affamés; la vie de Fritiger est menacée; il s'allie à Alathéus, tuteur de Vidérich, roi des Ostrogoths, et tous deux parviennent, en 377, à battre les généraux romains dans la petite Scythie. En 378 Valens, qui avait mendié la paix auprès des Persans et des Égyptiens, est battu devant Andrinople par les Goths et perd la vie. Les Goths, poursuivant leur œuvre de rapine et de dévastation, parviennent jusque dans le Péloponèse. Là ils se divisent entre eux, forment des bandes isolées, et Théodose, le Cincinnatus de Rome vieillie, conclut, après la mort de Fritiger et après avoir gagné le prince des Amales, la paix avec l'ambitieux Athanarich, les attire dans des colonies, achève ainsi de christianiser les Visigoths de la Mœsie et de la Thrace, les Ostrogoths de la Lydie et de la Phrygie, et en prend 40,000 à sa solde.

Théodose, ayant triomphé de ses compétiteurs au trône, parmi lesquels se distinguait le comte Arbogast, Frank au service de Rome, devient, en 394 après Jésus-Christ, le maître unique de l'empire romain. Il achève la victoire du Christianisme et meurt en janvier 395, après avoir exercé quatre mois seulement la souveraineté dans tout l'empire, et lui avoir un instant donné par ses vertus et sa jeunesse les plus brillantes espérances pour l'avenir. L'empire est de nouveau divisé. L'Orient échoit à Arcade, qui se laisse gouverner par l'astucieux et perfide

Digitized by Google

Rufin, né à Élusa, en Aquitaine; l'Occident est attribué à Honorius, qui reste pour ainsi dire en enfance, et trouve son plus ferme appui dans le Vandale Stilicon, vieux et habile compagnon d'armes de Théodose.

Mais la jalousie des deux ministres attire d'immenses malheurs sur l'empire, pour lequel les victoires et les traités les plus avantageux en apparence deviennent autant de défaites. Alaric, de la famille des Balthes, général des Goths auxiliaires, se laisse entraîner à la violation de ses serments par les intrigues de Rufin et d'Eutrope, pille impunément la Thrace, la Pannonie, la Macédoine et la Grèce, jusqu'au promontoire de Ténare, obtient d'Arcade les provinces qu'il a ravagées et quatre places fortes importantes, et se décide, d'après les instigations de Rufin, à marcher, en qualité de roi des Visigoths, contre l'Italie, qu'il envahit, en 403, jusqu'au Pô. Honorius, assiégé par Alaric dans Asti (*Asta Pompeii*), se sauve, selon les uns, en promettant un tribut annuel, selon les autres en attendant que Stilicon, qui amasse en toute hâte et péniblement une armée, vienne battre Alaric près de Pollentia et de Vérone, permette à son pitoyable souverain de célébrer un vain triomphe, et fait en même temps fortifier Rome contre le Nord, qui est tout entier en mouvement.

Dès 406 le duc des Alemans, Radagaise (Rudiger), fond sur l'Italie à la tête de trois armées composées de 400,000 hommes, Vandales, Alains à cheval, Suèves, Burgundes, aventuriers goths et asiatiques. Les Romains peuvent à peine mettre 30 à 40,000 hommes sur pied; mais ils sont soutenus par les Huns. Radagaise est obligé de se rendre, sur les hauteurs arides de Fiésoles (Fæsulæ); il est décapité, ses gens sont vendus, et le prix des esclaves tombe si bas qu'on peut en acheter plusieurs pour une pièce d'or. Les provinces, laissées sans troupes, sont envahies par les Vandales fugitifs (remplacés dans les lieux qu'ils abandonnent en Allemagne par les Vénèdes, Vendes, *Veneti*), par les Suèves, les Alemans et les Burgundes; et, tandis que dans les Gaules les restes de l'armée de Radagaise se débattent contre les Franks, et que la Grande-Bretagne se soulève, Alaric s'avance, en 408, et revendique les 4,000 florins d'or qu'on lui avait promis pour défendre les frontières de l'Italie.

Honorius fait de Stilicon le Wallenstein du monde ancien, ordonne sa mort au moment de sa plus grande puissance, et se prive par ce crime impolitique d'un grand nombre d'alliés. Cependant Rome se rachète, en 409, des mains d'Alaric au prix de 30,000 livres d'argent, de 4,000 pièces de soie, de 3,000 pièces de pourpre et de 3,000 livres de poivre. Honorius, caché derrière les murs de Ravenne, ne veut pas, du fond de sa retraite, entendre parler d'arrangement. Alaric crée Attale, préfet de Rome, empereur, le dépouille bientôt après de son vain titre, et menace de nouveau la ville éternelle, qu'il assiége à la tête de ses hordes, renforcées de 40,000 Barbares affranchis dans Rome qui brûlent de se venger de leurs anciens maîtres. Rome avait alors six lieues de tour, 46,602 maisons particulières, 1,780 palais gigantesques, 480 quartiers dans lesquels vivaient, suivant des calculs modérés, trois millions et demi d'hommes, dont un million environ de riches et de gens aisés, le reste composé de prolétaires et d'esclaves qui n'avaient conservé de l'ancien esprit de Rome qu'un orgueil et un pathos ridicules. En 410 Rome, qui depuis six cent vingt-quatre ans n'avait pas vu d'ennemi devant ses portes, fut prise d'assaut par Alaric et son beau-frère Athaulf, qui lui avait amené de nouvelles hordes de Goths et de Huns. Pendant six jours

Digitized by Google

elle fut livrée à toutes les horreurs du pillage et de la dévastation; le Vatican seul et quelques églises furent épargnés, comme des asiles sacrés. Alors les conquérants s'établirent commodément dans la basse Italie, et perdirent, en 412, leur chef Alaric près de Cosenza. Son successeur Athaulf (Adolphe) demeure en paix, possède les provinces situées sur les deux côtés des Pyrénées, et épouse Galla Placidie, fille de Théodose. Il est assassiné en 415, et Vallia achève définitivement, en 419, la fondation du royaume des Visigoths, dont Toulouse devient la capitale. Honorius ayant perdu de fait ou légalement l'Espagne, les Gaules et la Germanie, meurt en 423. Valentinien III renonce à la Grande-Bretagne, qu'occupent les Anglo-Saxons conduits par Hengist et Horsa au secours des Bretons contre les Pictes et les Écossais. Ils y fondent plusieurs royaumes et achètent au prix d'un tribut annuel de 350 livres d'or (350,000 fr.) la paix des Huns, que la peste seule a repoussés de Constantinople. Déjà en 409 Maxence et Géronticus, se soulevant contre l'empire, avaient appelé les Vandales, les Alains et les Suèves des Gaules en Espagne. En 428 Boniface, gouverneur de l'Afrique, avait, pour se venger de sa disgrâce, et malgré les avertissements de S. Augustin, appelé en Afrique Genséric (Geiseric), roi des Vandales et des Alains d'Espagne. Genséric une fois établi en Afrique ne peut plus en être éloigné, ni à l'amiable ni par la force; il y demeure avec la conscience d'être le vengeur de Dieu, appelé à punir les Chrétiens dégénérés; il fonde le royaume des Vandales, et en fait un État de pirates qui devient bientôt l'effroi de toutes les côtes de la Méditerranée.

Pendant que Rome perd ainsi son ancien grenier d'abondance et les trésors de l'Afrique, voit sortir des murs de la nouvelle Carthage et fondre sur elle les vengeurs de son antique rivale, elle achète la paix des Huns par des sacrifices d'année en année plus lourds, car les Huns ont à leur tête le terrible Attila, l'Etzel des antiques chants héroïques de l'Allemagne, qui ne souffre pas de maître à côté de lui, tue par cet unique motif son frère Bléda, découvre le glaive du dieu de la guerre caché sous terre, et brûle du désir d'être par le fait, comme il se nomme avec un orgueil tout barbare, le fléau de Dieu. Établi dans un village de bois situé vraisemblablement non loin d'Austerlitz, en Moravie, entouré des hordes hunniques dont le camp s'étend dans les plaines du Danube et de la Theiss, il impose au faible Théodose II, qu'il nomme son esclave, un tribut annuel de 700 livres d'argent, et en obtient la liberté du commerce sur les rives du Danube en faveur des Barbares qui les habitent et qu'Attila avait d'abord subjugués. Une invasion des Huns en Perse les rend maîtres de tous les peuples depuis la Baltique jusqu'à la mer Noire. A leur retour Genséric, qui craint avec raison l'entente entre Valentinien III et Théodose II, excite Attila à envahir l'empire d'Orient. Après trois batailles terribles Attila se trouve, en 447, devant les murs de Constantinople, au moment où cette ville est ébranlée par un tremblement de terre qui retentit pendant des mois entiers sur les côtes de la Méditerranée. Constantinople achète son salut en renonçant aux provinces du Danube dans une étendue de quinze jours de marche, en payant 6,000 livres d'or pour les frais de la guerre, 1,000 livres de tribut annuel, en livrant tous les prisonniers huns et les transfuges, c'est-à-dire en dépouillant ce qui reste de l'empire de tout moyen de défense. Seule la ville d'Agimuntium, en Thrace, sent tellement le déshonneur d'un pareil traité que, folle de douleur et d'audace ou ivre d'héroïsme, elle s'oppose

Digitized by Google

au conquérant du monde et en obtient des conditions à part que le vainqueur respecte, tandis qu'on voit circuler dans les rues de Constantinople les agents de son fisc réclamant l'or de Byzance. Théodose mourut en 450.

Pulchérie fut la première femme qui occupa le trône des Césars; elle épousa Marcien, qui, comptant sur l'alliance contractée avec Rome par Aétius et sur les soixante mille Huns engagés à sa solde, refusa le tribut annuel à Attila. En même temps Genséric et les dissensions effroyables qui désolaient la famille des Mérovingiens, placés à la tête de la confédération des Franks, appelèrent les Huns dans les Gaules, où Attila brûlait d'aller tirer vengeance de Valentinien III, qui lui avait refusé sa sœur Honoria, et avec elle l'espérance et le droit de posséder un jour la moitié de l'empire romain.

Il réunit sept cent mille hommes en Pannonie; les Ostrogoths, les Alains, les Gépides et une foule de peuplades germaniques le suivent; il passe le Rhin, en 451, dans les environs de Mannheim, brûle toutes les villes qu'il rencontre; n'épargne, au nord de la Loire, que Troyes et Paris, tous deux miraculeusement préservés par les prières d'un évêque et d'une bergère; immole vingt-deux mille Burgundes, que lui oppose en vain Guntahar; assiége Orléans, dont il veut faire sa place d'armes, et marche au-devant d'Aétius, devenu l'âme du parti de ses adversaires.

Reconnaissant avec inquiétude la supériorité de la tactique romaine, le Fléau de Dieu fortifia son camp, près de Châlons, en l'entourant de ses nombreux et immenses chariots, et ce fut dans les plaines catalauniques que dut se résoudre la question de savoir si l'Europe serait réduite à la condition d'un steppe de l'Asie ou si le Christianisme continuerait à s'y développer librement. Une terrible bataille se livra en 451. Là combattit Aétius, le dernier des Romains; là tomba Théodoric, le héros des Visigoths, glorifié par la légende populaire; là se heurtèrent les tribus saxonnes, frankes et burgundes, unies aux Alains, sous Sangipan, contre les hordes innombrables de l'Asie et leurs alliés plus ou moins sincères. Cent soixante mille hommes demeurèrent sur le champ de bataille; le sang qui coula grossit, dit-on, les flots d'une rivière, et pendant bien des siècles l'imagination ardente des peuples de la Champagne vit les esprits des Barbares continuer toutes les nuits l'effroyable bataille de Châlons.

Elle fut d'une haute importance, sans amener toutefois un résultat décisif. Attila, qui ne laissait plus l'herbe croître où avait passé le sabot de son cheval, se retira vers la Hongrie sans être poursuivi par Aétius, qui se défiait peut-être des suites d'une nouvelle bataille ou étouffait artificieusement dans leurs germes les plans ambitieux de Thorismond, fils de Didier.

En 452 Attila atteignit l'Italie, assiégea et ruina Aquilée, qui lui avait héroïquement résisté; Altinum, Concordia, Vicence, Vérone, Bergame, Padoue sont réduits en cendres; les habitants, au désespoir, se réfugient dans des marais presque inabordables de la mer Adriatique, et fondent Venise, seule création qui conserve à perpétuité le souvenir des conquêtes d'Attila. Aétius lutte sans alliés, car ceux-ci se consolent de voir l'Italie ravagée; Byzance promet des secours qu'elle n'envoie pas; Valentinien III se réfugie successivement à Rome, dans la basse Italie, aussi loin qu'il le peut pour sauver sa vie. L'influence que la présence du Pape Léon le Grand exerce sur Attila, non moins que les sommes énormes qui deviennent la proie des Barbares, décident le roi des Huns à s'arrêter et sauvent Rome et l'Italie.

Digitized by Google

Attila meurt en 453 (1), et la chute rapide de son empire demeure l'irrécusable preuve de sa grandeur personnelle, si on peut reconnaître une grandeur véritable en dehors de la grandeur morale.

Les tribus germaniques s'affranchissent du joug des Huns. Ellac, fils de prédilection d'Attila, succombe dans une bataille avec trente mille des siens; le nom des Huns disparaît, et ceux qui restent de cette race terrible pénètrent, suivant les recherches modernes, sous le nom d'Outourgours, en Arménie, et deviennent, en se mêlant sous le nom de Sabires à d'autres tribus, les ancêtres de beaucoup de populations de la Russie et des provinces danubiennes.

En 454 Valentinien III, jaloux d'Aétius, le tue, c'est-à-dire, remarque un de ses contemporains, se coupe lui-même la main droite.

En 455 il succombe à son tour sous la juste vengeance d'un époux outragé (2), et Genséric, pâle, faible, alangui, mais plus belliqueux et plus entreprenant que jamais, Genséric, qui, unissant la cruauté du Barbare à la subtilité du théologien, avait contraint une foule de Catholiques à quitter l'Afrique, aborde vers l'embouchure du Tibre à la tête d'une flotte de pirates vandales. Rome, menacée d'une ruine totale, doit à l'influence de Léon le Grand de n'être livrée qu'à un pillage de quinze jours. Les Vandales n'épargnèrent pas les chefs-d'œuvre de l'art. Genséric ne se fit aucun scrupule de piller les temples des Chrétiens aussi bien que ceux des païens, de s'approprier les trésors du temple de Jérusalem, autrefois transportés à Rome, d'ajouter, dans son immense butin, l'impératrice Eudoxie, qui l'avait appelé pour venger la mort de Valentinien, et sa fille, aux millions d'esclaves qu'il emmena en Afrique, où ils devinrent l'objet du dévouement héroïque des évêques Déogratias, Paulin, etc.

L'Occident, gouverné de nom par des fantômes d'empereurs, est de fait entre les mains de généraux d'origine barbare. Le Suève Ricimer pousse Majorien à équiper trois cents grandes galères et autant de petites, montées par des Goths, contre les pirates vandales; mais la campagne n'a d'autre issue que de faire dévaster une seconde fois la Mauritanie par Genséric et brûler la flotte romaine près de Carthagène.

En 461 Ricimer ordonne le meurtre de Majorien, exige vingt mois d'impôts d'avance, complète les armées, contracte des traités, crée de nouveaux empereurs (Libius-Sévère, Anthémius, Olybrius), tandis que les invasions des Barbares continuent dans les provinces déjà occupées et désormais défendues par des Barbares. Ainsi les Alains, conduits par Béorgor, envahissent la haute Italie et sont battus près de Bergame, au point que leur nom disparaît de l'histoire.

Mais Genséric n'oublie pas ses expéditions annuelles; il enlève la fille de Valentinien III, la donne en mariage à son fils Hunnérich, et prend prétexte de là pour exiger une part d'héritage dans l'empire d'Occident. En 468 l'empereur d'Orient, Léon, et celui d'Occident, Anthémius, marchent contre les Vandales; mais leur immense flotte est incendiée par Genséric durant un armistice, et la Sicile est ajoutée au royaume des Vandales. Ricimer place le sénateur Olybrius sur le trône impérial, pille Rome, qu'accablent tous les maux imaginables, assomme Anthémius, et le suit bientôt dans la tombe avec son fantôme d'empereur.

L'empereur d'Orient achète à Genséric la sûreté de ses côtes et la liberté

(1) *Voir* Jornandès et Salvien, sur son caractère.

(2) Pétrone Maxime, qui lui succède.

Digitized by Google

de la fille de Valentinien III, et nomme Julius Népos empereur d'Occident; mais le Burgunde Gundobald, neveu de Ricimer, met à sa place Glycérius, qui, surpris dans Rome, est forcé de renoncer à l'empire, et reçoit en échange l'évêché de Salone, en Dalmatie. Jules Népos est chassé de Rome par Oreste, ancien secrétaire intime d'Attila, général des Barbares auxiliaires au service de Rome, lequel met à la place de Népos son propre fils, *Romulus Momyllus*, surnommé par dérision *Augustulus*.

Les Barbares au service de Rome demandent une augmentation de solde et de présents, et le tiers des terres d'Italie. Oreste détermine Augustulus à résister; mais Odoacre (Ottokar), chef des Hérules, des Rugiens, des Scythes et des Thurcelinges, tue Oreste, assure une pension à Romulus Augustulus, et, tandis qu'en 478 le sénat romain écrit à l'empereur Zénon, de Constantinople, « que la majesté d'un seul monarque suffit à la défense de l'Orient et de l'Occident, » c'en est fait même du nom romain; la place des Césars païens est occupée par le pasteur suprême des peuples chrétiens; de la terreur des invasions barbares naît un nouvel ordre de choses en Occident, en même temps que la lutte entre la vie nouvelle et l'ancienne corruption continue jusqu'en 1453 dans l'empire de Byzance.

Le royaume des Vandales, fondé par l'astucieux et hardi Genséric, ne dura en tout que 106 ans; en 534 Bélisaire, chef des armées de Justinien, y met facilement un terme, et emmène captif à Constantinople le dernier roi des Vandales, Gélimer, qui s'était surtout signalé par sa haine héréditaire contre les Catholiques. Les Africains, au sang brûlé, étaient trop corrompus pour que le Catholicisme pût se maintenir paisiblement parmi eux sans secours étranger; mais les Vandales étaient Ariens, et l'arianisme, qui doit logiquement aboutir au rationalisme, à l'incrédulité, à la superstition, n'était pas propre à adoucir et à améliorer les mœurs féroces des Barbares, qui n'aimaient qu'eux-mêmes et ne craignaient qu'une seule chose au monde, de voir tomber la voûte du ciel sur leur tête. Les controverses religieuses continuèrent jusqu'au jour où la loi du Coran apporta aux partis en guerre l'unité, et avec elle le joug politique et la mort spirituelle.

Les *Ostrogoths*, qui, malgré leur dépendance des Huns, avaient sauvé leur nom et conservé leurs rois, devinrent, après la mort d'Attila, des voisins incommodes pour l'empire d'Orient. L'empereur de Byzance leur donne l'Italie; leur héroïque roi Didier (Diéterich) s'y rend à la tête de 200,000 Goths, triomphe d'Odoacre, et règne en faisant régner avec lui les mœurs pacifiques et la civilisation qu'il s'est appropriée durant qu'il vivait en otage à Constantinople. Son autorité s'accroît de jour en jour, et il donne à son historiographe Cassiodore l'occasion de faire justement son éloge. Malheureusement les Goths, de même que les Vandales, étaient Ariens; ils furent de bonne heure considérés comme les ennemis de la Rome orientale, et, loin de parvenir à concilier les opinions adverses, les troubles les plus graves désolèrent, vers 534, la maison impériale et le peuple de Constantinople. Bélisaire et Narsès, généraux de Justinien, vainquirent, après de longues et terribles guerres, les rois Vitigès et Totila, et, Téja ayant succombé, en 554, près du Vésuve, le reste des Goths se retira dans les hauteurs des Alpes ou se rattacha à d'autres populations.

Les *Lombards* (longues barbes), qui, au temps d'Arminius, partis de la mer du Nord et des rives de l'Elbe, s'étaient lentement approchés de l'Oder supé-

Digitized by Google

rieur, et plus tard du Rhin, furent secrètement appelés en Italie par Narsès, irrité contre Théodora, l'artificieuse femme de Justinien. Ils conquirent, sous la conduite d'Alboin, le célèbre vainqueur de Runimond, prince des Gépides, à partir de 568, la majeure partie de l'Italie, et créèrent douze principautés, qui s'étendirent depuis la Lombardie actuelle jusqu'à Bénévent, dans la basse Italie. A dater d'Autharis (584-590), époux de la princesse de Bavière Theudelinde, les Lombards commencèrent à être convertis au Catholicisme, et l'on a la preuve de l'influence qu'il exerça sur leurs mœurs et leur civilisation dans la loi des Lombards, *lex Longobardorum*, qu'aucun code germanique ne surpassa en douceur et en perfection.

Le royaume des *Visigoths*, fondé par Athaulf et Vallia, s'étendit en Espagne, où il trouva pour voisins les anciens conquérants du pays, les Vandales en Andalousie, les Alains en Catalogne, et les Suèves. Eurich, le législateur des Visigoths, chassa les Romains, soumit les Suèves d'Espagne, prit Arles et Marseille, et propagea son royaume jusqu'au Rhône et à la Loire. L'Auvergne, dernière conquête de Jules César, tomba finalement sous la domination des Visigoths, auxquels Julius Népos, cédant à leurs incessantes attaques, l'abandonna par un traité. A partir de Récared (586-601) les Visigoths ariens devinrent Catholiques, et leurs unions légitimes avec les Romains formèrent la souche de la fière et indomptable nation espagnole.

Les *Anglo-Saxons*, qui avaient fondé sept petits royaumes dans la Grande-Bretagne, vécurent dans des haines et des inimitiés traditionnelles et héréditaires jusqu'au jour où Eckbert, roi de Wessex, fit de l'heptarchie un seul royaume, et où Grégoire le Grand opéra, par l'intervention des Bénédictins, la conversion de la nation, et fonda l'archevêché de Cantorbéry vers 600.

Les *Burgundes* obtinrent d'Honorius, après avoir été chassés de leur résidence par les Huns, la Germanie première, c'est-à-dire le pays situé des deux côtés du Jura, jusqu'au lac de Genève, y ajoutèrent peu à peu les environs de Lyon, le Dauphiné, la Savoie et une grande partie de la Suisse, et firent de sensibles progrès dans la voie de la civilisation chrétienne, après la réunion de leurs diverses tribus en un seul peuple, opérée par Gondocar, converti lui-même au Catholicisme.

Les *Franks*, qui, sous Honorius, avaient pillé Trèves et avaient insensiblement occupé toute la Germanie seconde, le pays entre la Meuse, la Sambre et la Loire, étaient destinés à dominer toutes les races allemandes. Déjà Chlodevig (Hludewig, Ludwig, Clovis) semblait convaincu de cette mission lorsque, en 481, il défit le Romain Syagrius, s'établit à Paris, et ne recula pas devant le meurtre de ses propres parents pour accomplir les vastes plans de sa politique. Après avoir soumis le peuple de la Thuringe et humilié profondément, en 496, les Alemans, près de Zulpich (Tolbiac), dans une terrible bataille rangée; après avoir donné l'exemple d'une conversion au moins extérieure, il se mit à christianiser les Franks, et vainquit, en 507, les Visigoths ariens, auxquels il ne laissa de leur beau royaume que la possession du Languedoc. Dans un délai relativement fort court toutes les grandes tribus teutones, les Saxons seuls exceptés, se trouvèrent sous la domination des Franks; les Carlovingiens soumirent également les Saxons et les Allemands, qui peu à peu avaient formé une nation unique, et constituèrent l'empire christiano-germanique.

Nous avons, au commencement de

Digitized by Google

notre article, rejeté comme fausse et sans fondement l'opinion suivant laquelle les Allemands auraient ébranlé et renversé l'empire romain par leurs guerres civiles. L'état des mœurs et de la civilisation du monde romain fait connaître, d'une part, le siége du mal qui rongeait l'empire et en causa la ruine; d'autre part, la décadence de l'empire des Césars est le fait, non-seulement des Allemands, mais encore des autres populations barbares de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique. Enfin, au temps des Romains, la nation des Germains n'était qu'une idée collective, une abstraction. La tentative que fit Arminius pour unir la plupart des tribus germaniques échoua, ainsi que le plan que conçut Marbod de fonder un empire germanique d'après le modèle de celui des Romains.

Il n'y avait alors parmi les Germains que des branches isolées, des tribus séparées qui se faisaient facilement la guerre; il n'existait que des alliances armées qui étaient de peu de durée. Rome fut au contraire énergiquement défendue contre les Allemands surtout par des Allemands. Sans les troupes allemandes soldées, de plus en plus nombreuses, depuis le temps des Antonins, Rome se serait difficilement défendue, même contre ses ennemis non allemands, et les généraux des troupes germaniques auxiliaires furent de fait, et parfois en réalité, les empereurs, bien avant que le nom et la dignité d'empereur s'évanouît avec Romulus Momyllus (478). Les Goths, les Saxons, les Vandales, les Suèves, les Rugiens et les Hérules, ainsi que les Franks et les Bourguignons, s'établirent dans les diverses provinces de l'empire romain longtemps avant sa chute définitive, et, chose qui nous semble capitale, on ne trouve pas la moindre trace de haine contre les Romains dans les chants héroïques des Germains, dont le sujet est, la plupart du temps, emprunté à l'époque même de la transmigration des peuples.

Cf. Tillemont, *Histoire des Empereurs romains*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. VI; *Histoire universelle*, Manuel pour les écoles secondaires, de Jean Bumuller, 1 t., Frib,, 1852; *Histoire universelle* de César Cantu; Baumgarten, *Histoire univ.*, traduite de l'anglais, et arrangée en allemand, 14 v., Halle, 1754.

HÆGÉLÉ.

TRANSSUBSTANTIATION. Une conséquence directe de la présence réelle et substantielle du Christ dans le Sacrement de l'autel (1) est que, par la consécration, la substance (2) des espèces du pain et du vin est transformée au corps et au sang du Christ, par conséquent en une autre substance, c'est-à-dire qu'il s'opère une transsubstantiation. « Par cela, dit le concile de Trente, *par cela* même que le Christ affirme que ce qu'il offre sous la forme du pain est son corps (dans le vrai sens du mot, *vere*), l'Église de Dieu a toujours été convaincue qu'il s'opère, par la consécration du pain et du vin, une conversion (*conversio*) de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ, et de toute la substance du vin en la substance de son sang; et l'Église catholique a justement et spécialement désigné cette conversion par le mot de transsubstantiation, *quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata* (3).

L'Église ne s'est servie qu'une fois, dans ses explications dogmatiques antérieures, de l'expression de transsubstantiation, au 4e concile de Latran, dont un canon porte : « Le Sacrement de l'autel renferme véritablement, sous les espèces du pain et du vin, le vrai corps

(1) *Voy.* EUCHARISTIE.
(2) *Voy.* SUBSTANCE.
(3) Sess. XIII, c. 4.

Digitized by Google

et le vrai sang du Christ, le pain étant substantiellement transformé au corps, le vin au sang : *Verum Christi corpus et sanguis in Sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem*, etc. » Mais l'Église a manifesté sa foi en l'idée de la transsubstantiation dans toutes les circonstances où elle s'est prononcée sur le Sacrement de l'autel. Ainsi elle déclara à Constance, contre Wicleff et Hus, et le Pape Martin IV rappela, dans sa bulle *Inter cunctos*, que sous le voile du pain et du vin il n'y a ni pain matériel ni vin matériel, mais le Christ même, *sub velamento panis et vini non esse panem materialem et vinum materiale, sed eumdem per omnia Christum*. A Florence elle dit encore plus nettement (1) : Par la vertu des paroles comme telles (les paroles de la consécration), la substance du pain est convertie au corps du Christ et la substance du vin au sang, *nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur*, etc.

Négligeons pour le moment la question scientifique qui se rattache à cette décision dogmatique, et constatons que cette dernière décision de l'Église renferme deux points essentiels. Il est dit :

Premièrement, que par la consécration une substance nouvelle est substituée à celle qui existait d'abord, de telle sorte que la forme ou le mode d'apparition de la première substance disparue subsiste sans changement, et que cette substance *semble* exister encore ;

Secondement, qu'il s'opère par là une transsubstantiation nécessaire (un changement de substance), parce qu'il est certain que dans le Sacrement, c'est-à-dire dans le pain et le vin consacrés, le Christ véritable est réellement présent. Cette conséquence est-elle juste ? Incontestablement. Quiconque est convaincu que le Christ est présent dans le Sacrement doit en même temps avoir la conviction que la consécration est une transformation essentielle, une transsubstantiation. Si les éléments existants n'étaient pas transformés, si le pain et le vin ne cessaient pas d'exister pour devenir le Christ réel, il ne pourrait pas être sérieusement question de la présence du Christ dans le Sacrement. Il faudrait dire, dans ce cas, avec Zwingle : « Après que certaines paroles ont été prononcées sur les matières en question, celles-ci *signifient* ou représentent le Christ. »

Il est évident que dans ce cas le Christ ne peut être considéré comme présent, et il semble qu'il n'y a pas un mot à ajouter : une chose n'est signifiée que là où elle est absente ; une chose présente n'a pas besoin d'être représentée symboliquement, elle *est* et existe.

L'opinion de Calvin, suivant laquelle le Christ agit d'une manière particulière dans le pain et le vin consacrés, paraît se rapprocher un peu plus de la foi en la présence de Jésus-Christ dans le Sacrement, mais cette opinion ne conserve pas plus que celle de Zwingle la foi en la présence du Christ. Le Christ agit partout dans le monde chrétien, dans toutes ses parties, dans tous ses mouvements, tantôt plus, tantôt moins, mais principalement dans la vie de l'Église, dans la prédication, dans les fonctions du culte divin.

Par conséquent, d'après l'opinion de Calvin, le Christ n'est pas plus spécialement présent dans le Sacrement de l'autel que partout ailleurs dans le monde, et le Calviniste est mal venu de parler malgré cela d'une présence spéciale du Christ dans ce sacrement, d'une présence unique dans son genre.

Enfin la dernière opinion possible,

(1) Décret d'Eugène IV, *ad Armen.*

Digitized by Google

celle de Luther, n'est pas plus soutenable. Luther pense que le Christ est véritablement présent dans le Sacrement, mais que le Sacrement demeure ce qu'il était, c'est-à-dire du pain et du vin. Ainsi la présence réelle, suivant Luther, consiste en ce que le Christ est présent *dans, avec* et *sous* le pain.

Le Christ est présent; mais le pain et le vin sont également présents; ce qui est présent est le véritable Christ, et en même temps il y a du pain et du vin, du vrai pain, du vin réel. Mais, s'il y a du pain et du vin réels, comment peuvent-ils être en même temps le Christ réel? Luther répond : Par la foi, par la foi de celui qui reçoit le Sacrement. Par la foi! Donc le Christ n'est pas présent en vérité dans le Sacrement; il est présent dans la foi, il est présent dans l'homme qui croit. Or, pour la présence du Christ par la foi et dans l'homme qui croit, il n'est pas besoin de sacrement, d'élément matériel, il suffit précisément de la foi. Que je m'assimile du pain et du vin ou autre chose, ou rien du tout, pourvu que je croie, le Christ m'est tout aussi présent qu'à Luther dans le Sacrement.

Luther devient donc, dans le fait, aussi inconséquent que Calvin quand il parle d'une présence du Christ dans le Sacrement de l'autel.

L'imagination des hérétiques pourrait peut-être inventer encore d'autres opinions contraires à l'idée de la transsubstantiation; mais, quelles qu'elles fussent, la présence du Christ dans le Sacrement disparaîtrait comme présence réelle, par le seul motif que le Christ n'est réellement présent dans le Sacrement qu'autant que la consécration opère une transsubstantiation.

Il en est de la présence du Christ dans le Sacrement comme de la présence du Verbe dans le monde (sur la terre). Le Verbe a toujours été dans le monde, en ce sens qu'il a toujours agi en ce monde et pour lui, par conséquent dans un sens impropre. Il n'a été réellement présent dans le monde qu'en prenant la forme qui appartient à ce monde, en se faisant homme. Ainsi on peut parler de la présence du Christ dans le Sacrement sous bien des rapports, mais, dans le sens propre, on ne peut évidemment dire qu'il est présent qu'autant qu'il y est comme Verbe incarné, qu'autant qu'il y est substantiellement, c'est-à-dire qu'autant que ce qui semble du pain et du vin n'est en réalité ni du pain ni du vin, mais le Christ, ce qui, chacun le comprend, ne peut absolument avoir lieu que par la transsubstantiation, par un changement absolu de substance.

Ainsi la transsubstantiation et la présence réelle du Christ dans le Sacrement sont des idées corrélatives; l'une suppose l'autre; si l'une est niée l'autre est supprimée. Par conséquent on ne peut élever aucun doute sur la foi en la transsubstantiation, elle ne peut être en question, du moment qu'il est certain que, à dater des temps apostoliques, toujours et partout, l'Église a cru que le Christ est véritablement présent dans le Sacrement.

Cependant cette conséquence n'est pas la seule qu'il faille considérer ici; il y en a d'autres qui ne sont pas moins importantes dans les recherches historiques relatives à la transsubstantiation. De même que celui qui est certain que le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie n'a pas besoin de proclamer spécialement et à part qu'il s'est opéré une transsubstantiation, de même la foi en la transsubstantiation est de fait ou par elle-même professée par tous ceux qui considèrent l'Eucharistie comme un sacrifice, et qui sont convaincus que la victime offerte est réellement le Christ lui-même; par tous ceux qui vénèrent et adorent l'Eucharistie, parce qu'un élément matériel,

Digitized by Google

comme tel, ne peut être vénéré, à plus forte raison adoré par un homme raisonnable, que cette matière représente, figure ou opère tout ce qu'on voudra ; par tous ceux enfin qui attribuent à l'Eucharistie une efficacité qui ne peut émaner que du Christ immédiatement présent, présent comme nourriture et comme breuvage. Par conséquent, lorsqu'il est question de savoir si la foi en la transsubstantiation a été de tout temps celle de l'Église, il n'est nullement nécessaire de chercher et de trouver le mot de transsubstantiation ; partout où nous rencontrons une des convictions que nous venons d'énumérer, qui supposent toutes, comme condition préalable, la foi en la transsubstantiation, nous devons, sans hésiter, admettre l'existence de cette foi.

Cela dit, jetons un regard sur l'histoire. Qu'en est-il de la base historique de notre foi ? Dans leurs efforts pour fonder historiquement leur opinion sur l'Eucharistie, les protestants ont, dès le commencement, prétendu que c'était, non la foi catholique, mais la foi protestante, qui avait été la foi primitive de l'Église, et naturellement les Luthériens entendaient par là la foi luthérienne; les Calvinistes, la foi calviniste ; d'autres, une autre ; ils ont ajouté que la foi catholique avait été inventée, en 1215, par le quatrième concile de Latran ; et, quoiqu'il soit évident, incontestable et démontré, que c'est là une assertion fausse, elle a eu cours et elle est demeurée populaire jusqu'à nos jours. Nous disons populaire ; car, pour les savants, elle n'a pu se maintenir un seul moment, et les moins instruits des protestants savent, et ne peuvent nier, que la foi que l'Église maintint contre Bérenger était absolument identique avec celle qu'elle proclama en 1215 au concile de Latran. L'expression formelle de transsubstantiation même est beaucoup plus ancienne que le concile de Latran de 1215 ; car, s'il est vrai qu'Hildebert de Tours s'en est servi le premier, il est tout aussi certain qu'il ne l'a pas créée.

Ainsi la foi catholique daterait du onzième siècle ? Aussi peu que du treizième ; car la foi proclamée et maintenue contre Bérenger, examinée de près, est absolument identique avec celle que soutint *Paschase Radbert*, et que l'Église, de son temps, proclama sienne, en rejetant les opinions défendues par Ratramne et Érigène.

Elle est donc du neuvième siècle ? Oui, s'écrient les docteurs protestants, et Paschase Radbert est le père de la foi catholique, de la foi en la transsubstantiation ! — Tel est, jusqu'à ce jour, le sentiment auquel s'en tiennent irrévocablement les savants parmi les protestants, quoiqu'il soit insensé de dire que l'opinion privée d'un docteur soit jamais devenue la foi de l'Église. Sans doute ils ont un puissant motif de tenir à cette paternité exclusive de Paschase. En effet, du moment qu'on admet la vérité, incontestable, il faut le dire, et depuis longtemps scientifiquement démontrée par Lanfranc, que la foi de Paschase n'est absolument pas autre chose que la foi traditionnelle de l'Église, on se met dans la nécessité de reconnaître que la foi catholique existait déjà au temps des Pères, ce qui est toujours fatal au protestantisme. C'est ce qui a été démontré, en effet, dès qu'il s'est trouvé un homme d'honneur assez sincère pour ne pas nier effrontément ce qui est d'une certitude absolue. Le célèbre et savant *Grabe*, connu surtout par l'édition des œuvres de S. Irénée, avoue, conformément à la vérité (1), que Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Jean Damascène et probablement beaucoup d'autres, *aliique for-*

(1) Ad Iren., *adv. Hæres.*, V, 2.

Digitized by Google

tasse pleures, étaient persuadés que le Saint-Esprit descend du ciel sur le pain, non pas uniquement pour lui communiquer la vertu du corps du Christ et en changer ainsi les qualités, mais pour en transformer, avec une vertu toute divine, la substance même en chair, en une chair qui est la chair du Christ, qui est la chair sortie du sein de la Vierge, celle qui a été attachée au bois de la croix et qui est remontée au ciel. Il est vrai qu'il se console, en faisant cet aveu, par la conviction, qu'il pense pouvoir conserver, qu'Irénée et en général les Pères antérieurs au concile de Nicée n'ont pas eu cette foi, n'ont pas connu cette doctrine de la transsubstantiation. L'erreur de Grabe a été démontrée par les éditeurs catholiques des Pères, par dom Massuet et dom Maran, par les théologiens en général, et principalement, avec une solidité et une perfection qui ne laissent rien à désirer, par les auteurs de *la Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'Eucharistie*, Arnaud et Nicole. Ils ont démontré invinciblement, en s'appuyant sur des documents authentiques, que la foi des Pères antérieurs à Nicée avait été exactement la même que celle des Pères postérieurs à ce concile, et n'avait pas été autre que celle de l'Église catholique actuelle en la transsubstantiation. Naturellement cette démonstration demeura stérile pour les protestants; ils en restèrent à leurs opinions et à leurs assertions. L'aveu même de Grabe ne porta pas de fruit; ils s'y arrêtèrent bien pendant quelque temps, mais, une fois la première frayeur passée, ils en revinrent tranquillement à Paschase Radbert (1), sinon à Innocent III (2), comme si de rien n'était. Les Luthériens découvrirent la théorie de l'impanation, les Zwingliens la théorie du signe, les Calvinistes la théorie de la vertu; les amis de l'union trouvèrent tout à la fois chez les anciens, chacun prit dans l'antiquité ce qui lui convenait. En 1826 Döllinger fit paraître une nouvelle et complète démonstration, dans son livre de la *Doctrine de l'Eucharistie dans les trois premiers siècles*. Cet écrit traite d'une manière si solide, si complète, si décisive, la question qui nous occupe, qu'on peut bien dire *causa finita est*, le procès est jugé, si bien qu'il ne dépend plus de l'intelligence, mais uniquement de la volonté, d'adhérer à la vérité ou de rester attaché aux opinions qu'on a une fois fait prévaloir. Malheureusement, au lieu d'accepter la vérité démontrée, les protestants se sont acharnés plus que jamais à leurs erreurs. Ils déversent d'abord en général un flot de paroles sur les documents anciens, comme pour noyer la vérité dans une nuit obscure et impénétrable. Puis ils écartent artistement quelques nuages, et alors apparaissent des spectres dans lesquels au premier abord nous reconnaissons Luther, Zwingle et Calvin. Nous cherchons en vain au milieu de cette fantasmagorie l'Église catholique; l'Église, qui seule possédait la vérité, a disparu du nombre des dépositaires de la vérité. Toutes les sectes imaginables sont autorisées à s'attribuer comme leur propriété tel ou tel dogme, tel ou tel point de doctrine de l'Église primitive; l'Église catholique seule n'a pas de part à ce trésor. Ainsi nous lisons dans le *Compendium de l'histoire des Dogmes chrétiens* de Baumgarten-Crusius (1) :

« Depuis que l'Église s'est mise à philosopher sur sa foi et ses documents sacrés, il s'est formé, avec des droits égaux et sans qu'elles se soient inquiétées les unes des autres, trois opinions sur la Cène (dans le principe on n'avait

(1) † 865.
(2) 1198-1216.

(1) T. II, p. 330.

Digitized by Google

probablement aucune opinion à ce sujet):

« 1° L'opinion *asiatique*, que nous pouvons considérer comme prédominante en Asie Mineure, qui enseigne la glorification de la vie humaine et terrestre par une substance céleste, transmettant à l'homme (Ignace, Justin, Irénée);

« 2° L'opinion *alexandrine*, qui admettait des vertus spirituelles dans le Sacrement du corps et du sang du Christ (Clément, Origène);

« 3° L'opinion *africaine*, qui voyait dans le pain et le vin un symbole du corps et du sang du Christ présent dans le Sacrement (Tertullien, Cyprien, plus tard Augustin). »

D'après cela la foi de l'antique Église se partage entre Luther, Calvin et Zwingle; et quand l'auteur ajoute: « Peut-être y avait-il en outre une opinion populaire, qui, après la consécration, admettait les mêmes éléments terrestres, mais leur attribuait une signification et une vertu plus extraordinaires, plus sensibles, » il rejette toute espèce de prétention de l'Église catholique à la foi de l'Église primitive. Toutefois cet historien des dogmes n'explique rien, il se contente de décrire. Mais un historien postérieur, moins réservé, Hagenbach, dit formellement, dans la seconde édition de son *Histoire des Dogmes*, de 1847 (1):

« Voici ce qui ressort de la comparaison des doctrines confessionnelles qui se formulèrent plus tard comme résultat des recherches précédentes:

« 1° On ne trouve pas (dans les trois premiers siècles) un mot de l'opinion catholique romaine sur la transsubstantiation; tout au plus quelques prodromes de la théorie du sacrifice.

« 2° On ne peut comparer Ignace, Justin et Irénée, à la doctrine luthérienne qu'en ce sens qu'ils tiennent le milieu entre une transformation proprement dite et l'opinion du symbole, et en ce qu'ils soutiennent une relation objective entre les éléments visibles et les vertus invisibles.

« 3° Quant aux théologiens du nord de l'Afrique et aux Alexandrins, ils représentaient le type réformé, en ce sens que, dans Clément, c'est la partie positive de la doctrine calviniste, dans Origène, c'est la partie négative de l'opinion zwinglienne qui ressort davantage, tandis que, dans Tertullien et Cyprien, les deux opinions se rencontrent. Les Ébionites furent alors les précurseurs des Sociniens, les gnostiques ceux des Quakers. »

Nous n'hésiterons pas à appliquer littéralement la conclusion des passages cités à l'auteur lui-même. « Du reste, dit-il, la prudence est nécessaire dans de pareilles comparaisons, vu que rien ne se ressemble parfaitement dans l'histoire, et que l'intérêt de parti a, de tout temps, troublé le point de vue historique. » Certes, cet esprit de parti a troublé le point de vue des historiens! Puis il a falsifié les documents historiques et a substitué à l'histoire réelle une histoire complétement erronée. De là vient que les hérétiques sont si peu d'accord entre eux; que, là où l'un voit Zwingle, l'autre aperçoit Calvin ou Luther; que, tandis que l'un fait de tous les Pères de l'Église des Zwingliens (comme Marheinecke), l'autre déclare hérétique l'opinion zwinglienne, aussi bien dans l'Église ancienne que dans l'Église actuelle. Il suffit de lire les ouvrages, les plus récents à cet égard, de Rinck, ancien curé de Grenzach, dans le grand-duché de Bade, *sur le Dogme de l'Eucharistie dans les trois premiers siècles*, la Gazette de Théologie historique d'Illgen, ann. 1853 (1), et tant d'autres.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à ces contradictions.

(1) T. I, p. 187.

(1) 3e cahier, p. 331.

Digitized by Google

Lorsque le Christ offrit à ses disciples le pain et le vin consacrés en disant : « Ceci est mon corps ; » « Ceci est mon sang » (il dit : *Ceci*, et non *ce pain*, car il faudrait qu'il y eût, en grec : αὐτὸς γὰρ, sc. ὁ ἄρτος, et il y a τοῦτο, *ceci, ce que* je vous offre), que durent penser les disciples? Pour quoi durent-ils prendre ce qu'ils reçurent ainsi? Strauss fait la réflexion suivante (1) : « Les traductions seules de la foi abstraite de l'Occident et des temps modernes rendent possibles les divers sens attribués à ce que l'antique Orient se représentait par son τοῦτό ἐστι, sens divers que nous ne devons pas séparer les uns des autres si nous voulons nous représenter la pensée originaire. Si nous expliquons les mots en question par le terme de *transformation*, nous allons au delà du texte, et nous le déterminons plus qu'il ne l'est dans l'original; si l'on y voit une existence avec et sous des apparences, *cum et sub specie*, la traduction est trop subtile et trop artificielle; traduit-on : *Ceci signifie*, on dit trop peu, et la traduction est vide. Pour les auteurs de nos Évangiles le pain dans la Cène était le corps du Christ; mais, si on leur avait demandé si le pain était changé, ils l'auraient nié; si on leur avait parlé d'une manducation du corps avec ou sous l'espèce du pain, ils ne l'auraient pas compris; si l'on avait conclu que le pain signifiait simplement le corps, ils n'auraient pas trouvé cette conclusion satisfaisante (2). »

Il y a dans ces paroles de Strauss un mélange de vrai et de faux qui suppose beaucoup d'inconséquence. Il est certain que le pain de la Cène était, aux yeux des Apôtres, le corps du Christ. Mais, si cela est vrai, premièrement, ce que Strauss dit sur l'interprétation luthérienne et zwinglio-calviniste n'est pas moins vrai, et, secondement, par cela même ce qu'il avance contre l'interprétation catholique est précisément faux.

Si les Apôtres répondent, à la question : Qu'est-ce que vous avez mangé? « Le corps du Christ, » que répondraient-ils si on leur adressait une seconde question, si on leur demandait : Comment cela se fait-il? comment cela est-il possible? — Sans doute ils pourraient répondre : « C'est ce que nous ne savons pas; nous le croyons simplement parce que le Seigneur l'a dit; » et cette réponse n'exprimerait pas encore la foi en la transsubstantiation. Mais si on les poursuivait davantage, et si on leur disait : « Qu'est-ce donc que le Seigneur a fait pour pouvoir nommer son corps ce qui était jusqu'alors du pain? » il faudrait évidemment qu'ils répondissent : « Le Christ doit avoir changé ce pain, il doit l'avoir changé en son corps; car, s'il n'avait pas fait un pareil changement, il n'aurait pu désigner absolument comme son corps le pain qu'il nous offrait; il n'aurait pu nous dire : « Prenez et mangez, ceci est mon corps; » il aurait dû dire : « Prenez et mangez, car dans ce pain est mon corps, » ou, « agit mon corps, » ou, « ce pain signifie mon corps, souvenez-vous de mon corps en le prenant; » ou d'autres paroles de ce genre.

Il était d'autant moins difficile de mettre dans la bouche des Apôtres cette réponse nette et décisive que, un an avant l'institution de l'Eucharistie, vers Pâque 781 (1), le Seigneur avait solennellement et positivement déclaré : « Ma chair est véritablement nourriture, c'est-à-dire une nourriture véritable, et mon sang est véritablement breuvage, c'est-à-dire un breuvage véritable (2). » Les disciples n'a

(1) *Vie de Jésus*, II, 437, 1re édit.
(2) Cf. le même Strauss, *Dogmat.*, II, 559.

(1) De Rome fondée. *Voy.* JÉSUS-CHRIST.
(2) *Jean*, 6.

Digitized by Google

vaient pas compris alors cette parole, ils l'avaient trouvée dure et difficile, et plusieurs avaient abandonné le Maître: les plus fidèles n'étaient demeurés que parce qu'ils avaient une confiance absolue au Seigneur et qu'ils croyaient qu'il avait « les paroles de la vie éternelle. » Mais, lorsque le Seigneur leur donne en apparence du pain en leur disant : « Ceci est mon corps, » et du vin en leur disant : « Ceci est mon sang, » ils devaient se rappeler ce que le Christ leur avait dit un an auparavant, et sa parole devait leur être intelligible. La chair humaine n'est pas une vraie nourriture, le sang de l'homme n'est pas un vrai breuvage; si donc la chair du Christ doit être une vraie nourriture, il faut que le Christ change cette chair en une vraie nourriture, c'est-à-dire il faut, comme chacun peut le comprendre, qu'il change une vraie nourriture en son corps, et un vrai breuvage en son sang. C'est ce qui eut lieu dans la dernière Cène. Le pain est une vraie nourriture, le vin un vrai breuvage; ainsi les Apôtres ont reçu la chair et le sang du Christ, mais ils les ont reçus comme nourriture véritable et véritable breuvage. Les Apôtres ont dû clairement comprendre tout cela; il leur était impossible de ne pas tirer la conclusion dont nous parlons de tout ce qu'ils savaient et voyaient.

Donc ils croyaient nécessairement en la transsubstantiation comme l'Église y croit et l'enseigne encore aujourd'hui; car ce qui se passa devant eux, ce qu'ils virent et admirent nécessairement à la dernière Cène était la transsubstantiation. Il y a plus : les Apôtres devaient se souvenir que le Seigneur, en leur affirmant que sa chair était une véritable nourriture, comparait cette nourriture descendue du ciel à la manne également descendue d'en haut, et qu'il ajoutait, pour distinguer l'une de l'autre, que son corps, en tant que nourriture véritable, était un pain qui donnait l'immortalité, ce que la manne n'avait pu faire.

Dès lors comment douter le moins du monde que les Apôtres ont reconnu et été convaincus que le pain eucharistique devait être pris à la lettre comme le corps du Seigneur? Car, ce qui donne l'immortalité, ce n'est pas le pain comme pain, mais le corps du Christ, et cependant ce qu'ils recevaient n'était extérieurement que du pain. Or, la doctrine que nous constatons avoir été nécessairement la conviction des Apôtres, c'est en effet celle que nous retrouvons dans d'autres endroits de la sainte Écriture. Nous voyons dans la Ire Épître aux Corinthiens, 1, 27-30, que pour les Apôtres le pain consacré et le corps du Seigneur sont des expressions identiques. Ce qui est particulièrement décisif, c'est que les Apôtres offrent précisément ce pain consacré comme sacrifice, et qu'ils ont déclaré de la manière la plus positive que depuis le sacrifice de la croix il n'y a plus d'autre victime de l'autel que le Christ (1).

Ainsi il suffisait que ce que les Apôtres avaient cru fût maintenu et conservé intact, sans avoir besoin d'être développé, pour que l'Église crût en la transsubstantiation et au Sacrement de l'autel. C'est ce dont l'histoire nous donne des témoignages nombreux et complets. Quoique les théologiens, non-seulement des trois, mais des huit premiers siècles, n'eurent pas l'occasion de se prononcer en détail sur le Sacrement de l'autel et ne furent qu'accidentellement et accessoirement dans le cas d'en parler (la science chrétienne avait alors d'autres objets à approfondir) (2); quoique, lorsqu'ils eurent lieu d'en parler, ils ne furent pas amenés

(1) I *Cor.*, 10. *Hébr.*, 13, 10. Cf. les articles MESSE, SACRIFICE DE LA MESSE.

(2) *Voy.* DOCTRINE (histoire des).

Digitized by Google

par des hérétiques à donner des explications qu'il fallût exactement peser à une balance délicate et infaillible; quoiqu'ils durent toujours parler de l'Eucharistie avec réserve et précaution, quand ils étaient lus ou entendus par des profanes, parce que l'Eucharistie faisait partie de la discipline du secret (1); malgré tout cela les témoignages relatifs à notre sujet sont si nombreux que l'espace ne nous permet pas non-seulement de les citer tout au long, mais de les indiquer; ils sont si nets, si positifs, qu'ils ne laissent pas le moindre doute que l'Église a, de tout temps et dès l'origine, cru, comme aujourd'hui, au dogme de la transsubstantiation.

Renonçons d'abord à citer les témoignages indirects, c'est-à-dire les témoignages qui attestent que dans l'Église on a toujours attribué au Sacrement de l'autel des effets qui ne peuvent lui appartenir que s'il est le Christ réellement présent, c'est-à-dire devenu présent par la transsubstantiation (effets parmi lesquels se trouve celui en vertu duquel le Sacrement communique à notre corps la capacité de triompher de la corruption et de vivre éternellement); qu'on a toujours et dans toutes les parties de l'Église considéré la matière consacrée exactement comme on le fait aujourd'hui, c'est-à-dire comme la matière du sacrifice, ce qui ne se peut qu'autant que la matière n'est plus matière, mais est, en vertu de la consécration, le Christ, le Christ réel; qu'on a rendu à ces éléments du sacrifice un culte qui n'est justifié et n'a de sens qu'autant qu'on voit en eux, non plus ce qu'ils ont été, des éléments naturels, mais Celui devant qui fléchit le genou de toutes les créatures.

On trouve des enseignements plus que satisfaisants sur tout cela dans tous les bons écrits sur la sainte messe, tels que les cours de Kössing, l'ouvrage cité plus haut de Döllinger, le livre de Lebrun sur la Messe, celui de Nicolle sur la Perpétuité de la foi, etc., etc. (1). Nous ne citerons ici que deux témoignages relatifs au culte tout à fait extérieur rendu à ce sacrement; ces témoignages sont particulièrement intéressants, précisément à cause de leur insignifiance apparente. Tertullien dit (2) que « les Chrétiens cherchent à empêcher avec soin qu'il tombe à terre quelque goutte du calice consacré, quelque miette du pain eucharistique; qu'ils souffrent lorsque cet accident arrive : *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.* »

Origène parle de même (3) : « Je veux vous avertir par des exemples tirés de votre propre pratique religieuse; vous savez, vous qui êtes accoutumés à assister aux divins mystères, que, lorsque vous recevez le corps du Seigneur, vous veillez, avec tout le respect et le soin imaginables, à ce qu'il n'en tombe pas la moindre parcelle à terre, qu'il ne se perde pas la moindre chose des offrandes consacrées : *Volo vos admonere religionis vestræ exemplis; nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur.* » Cette manière d'en agir avec l'Eucharistie n'a de sens qu'autant qu'on croit que l'Eucharistie est, en vertu de la transsubstantiation, le vrai corps du Christ; mais, dans ce cas, elle est absolument nécessaire.

Tant que les novateurs ne pourront effacer des documents existants des témoignages analogues aux deux textes que nous venons de citer, et ne pour-

(1) *Voy.* SECRET (discipline du).

(1) Cf. MESSE.
(2) *Cor. mil.*, c. 3.
(3) Homil. 13, *in Exod.*

Digitized by Google

ront en présenter qui prouvent que l'antique Église a profané comme eux le Sacrement de l'autel, ils se rendront ridicules en prétendant que l'Église primitive n'a pas connu la transsubstantiation professée par l'Église actuelle.

Nous citerons seulement quelques-uns des nombreux témoignages qu'on peut appeler directs, en ce sens que la présence du Christ dans le Sacrement, comme ils la représentent, suppose une transformation substantielle, et nous n'en citerons qu'autant qu'il sera nécessaire pour démontrer que l'idée de la transsubstantiation a existé, dès l'origine, nette, précise, positive; qu'elle n'a pas eu besoin de se former peu à peu, avec le cours des temps, et que le développement, s'il y en a eu un, n'est que le perfectionnement de la partie scientifique de cette idée, n'est que le progrès dans la manière de préciser les divers éléments de l'idée, de formuler plus exactement les expressions, etc.; et nous aurons surtout égard aux témoignages auxquels l'hérésie en a appelé, et en appelle encore, pour prouver que son opinion est celle de l'Église *primitive*. Nous voulons agir de cette façon afin de mettre bien en évidence la déloyauté et le mensonge auxquels on a recours pour nier l'antique origine de la foi catholique.

Nous ne pouvons d'abord passer sous silence un texte d'Ignace d'Antioche. S. Ignace parle accidentellement, mais à plusieurs reprises, de l'Eucharistie, et toujours de telle sorte qu'il est visible qu'il croit à la transsubstantiation.

Dans sa lettre aux fidèles de Smyrne il en vient à parler des hérétiques, et notamment des Docètes. Après avoir, au ch. 5, stigmatisé leur erreur fondamentale, et, ch. 6, caractérisé tout leur système, il continue, ch. 7, en disant : « Ils s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière (qui y est associée) parce qu'ils ne reconnaissent pas que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés, et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée » : Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν Εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡ. Ἰ. Χ. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ Πατὴρ ἤγειρεν. Il ajoute : « En s'opposant ainsi au don de la grâce divine, ils meurent dans leur amour de la dispute, parce que l'Eucharistie est l'antidote de la mort et produit l'immortalité », φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν (1).

Qu'on examine impartialement ce passage. Ce qu'il nous présente, c'est le Christ véritable, c'est la chair de l'Homme-Dieu qui a souffert pour nous. Il n'y est pas question d'une vertu, d'une force, encore moins d'un symbole du Christ. On a accusé Paschase Radbert d'innovation parce qu'il a dit que le Christ, né de la Vierge, qui a souffert, qui est mort crucifié, est présent dans le Sacrement de l'autel. Comment peut-on appeler ces paroles une innovation? S. Ignace dit absolument la même chose; c'est un disciple de S. Jean, c'est un évêque, qui a peut-être vu lui-même le Seigneur. Mais comment le Christ est-il présent dans le Sacrement? Non à la façon de Luther, *dans*, ou *sous*, ou *avec* le pain, mais de telle sorte qu'il n'y a plus de pain; car S. Ignace ne dit pas, la chair est *dans l'Eucharistie*, mais *l'Eucharistie est la chair*, etc. Or l'Eucharistie, c'est-à-dire le pain consacré, ne peut évidemment être la chair du Christ, et appelée telle, qu'autant que la transsubstantiation a lieu. Nous voyons donc dans S. Ignace, aussi formellement que possible, la, en la transsubstantiation.

Remarquons encore que Théodoret, qui connaît et cite ce texte (2), l'a lu

(1) *Ep. ad Eph.*, c. 20.
(2) Dial. III, éd. Schulze, IV, 234.

Digitized by Google

un peu différemment, savoir : « Ils n'admettent pas les Eucharisties (la communion) et les oblations, parce que, etc. » : Εὐχαριστίας καὶ προσφορὰς οὐκ ἀποδέχονται. La pensée principale reste la même, quelle que soit la vraie leçon. Suivant l'une comme suivant l'autre, S. Ignace dit que les hérétiques en question rejettent la messe parce qu'ils ne reconnaissent pas le Christ réel dans l'Eucharistie. Et remarquons en outre qu'il ne les en blâme pas. Donc il reconnaît qu'ils raisonnent juste, et que la conséquence qu'ils tirent de la prémisse est rigoureuse. D'autres hérétiques, plus tard, nièrent de même la transsubstantiation, et par conséquent la présence réelle dans le Sacrement, et cependant ils ne rejetèrent qu'une partie de la messe, et non la messe entière ; ils rejetèrent le sacrifice et se montrèrent par là même aussi déraisonnables que lâches : déraisonnables, parce que sans sacrifice il n'y a pas de communion ; les deux ne font qu'un, et dans tous les cas la communion n'a pas plus de sens que le sacrifice si le Christ n'est pas véritablement présent dans le Sacrement, c'est-à-dire en vertu de la transsubstantiation ; lâches, parce que, tout en violant la vérité, ils eurent peur et demeurèrent à mi-chemin. Comparés à ces hérétiques, ceux de S. Ignace sont des gens raisonnables et honorables. Il faut être décidé dans sa croyance, qu'on admette ou qu'on rejette une doctrine ; la vérité ne souffre pas d'accommodement.

Nous ne rappellerions pas le texte généralement connu de S. Justin (1), précisément parce qu'il est connu de tout le monde, s'il ne nous semblait, malgré les nombreuses interprétations dont il a été l'objet, qu'il a toujours besoin d'être expliqué. Après avoir décrit d'une manière rapide et générale les cérémonies de la messe (1) et avoir dit en dernier lieu comment les diacres distribuent aux assistants les espèces consacrées, le pain et le vin, et les portent aux absents, il continue ainsi (2) : « Or cette nourriture, τροφὴ, est nommée parmi nous Eucharistie ; celui-là seul peut y prendre part qui croit notre doctrine, qui a été lavé et purifié dans le bain institué pour la rémission des péchés et pour la renaissance, et vit suivant les ordonnances du Christ. » Puis suivent les mots décisifs que voici : « Car nous ne recevons pas ces dons comme du pain ordinaire, comme un breuvage vulgaire ; mais, de même que notre Sauveur Jésus-Christ, devenu homme par la parole de Dieu, a pris notre chair et notre sang pour notre salut, de même que la nourriture entretient en vertu d'une transformation substantielle notre sang et notre chair, de même cette nourriture, lorsqu'elle a été consacrée par la parole du Christ, est la chair et le sang de Jésus incarné : οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ Σ. ἡ. καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Car, est-il dit plus loin, les Apôtres ont transmis la chose de la manière suivante, etc., etc. »

Que l'Eucharistie, τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, soit appelée ici absolument la chair et le sang du Christ, et que ce sang et cette chair soient assimilés par les fidèles, ce n'est pas une question ; mais on peut et on doit se demander comment cela s'opère ; car c'est de là que dépend la réponse à la question : Comment cela est-il? D'abord, en général, S. Justin

(1) *Apol.*, I, 66.

(1) C. 65.
(2) C. 66.

Digitized by Google

compare la production de l'Eucharistie (de la chair et du sang du Christ dans l'Eucharistie) avec l'Incarnation du Verbe. C'est ce que les protestants comprennent, et ils disent : Ainsi, d'après S. Justin, il n'y a pas de conversion du pain et du vin ; car dans l'Incarnation ni la nature divine n'est transformée en la nature humaine, ni la nature humaine n'est changée en la nature divine ; seulement les deux natures, restant ce qu'elles sont en elles-mêmes, sont hypostatiquement unies. Mais les théologiens catholiques ont avec raison répondu que S. Justin ne prétend pas précisément, par cette comparaison, que tout se passe dans l'Eucharistie comme dans l'Incarnation; qu'il veut dire seulement que le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur a lieu par l'acte même de la toute-puissance qui a opéré l'Incarnation. On peut aller plus loin : sans doute, dans l'Incarnation, aucune des deux natures ne s'est transformée en l'autre; mais elles n'ont pas non plus été extérieurement unies. Le Verbe, dit fort bien S. Athanase, ne s'est pas uni à un homme achevé, mais il est *devenu* homme, ἄνθρωπος ἐγένετο. Nous ne voulons pas insister sur ce point, cela n'est pas nécessaire. Le texte de S. Justin ne peut pas être bien compris si l'on s'arrête à cette comparaison générale. Mais Justin fait encore une comparaison plus stricte, et celle-là doit être prise en considération si l'on veut avoir l'intelligence de ce passage. Il dit qu'il en est de l'Eucharistie comme de notre alimentation par le pain et le vin. Il y a dans les deux cas une transformation, καταβολή. C'est là le point capital du témoignage de S. Justin.

Examinons le texte de plus près. Les théologiens ont rapporté directement le κατὰ μεταβολὴν à l'Eucharistie, et ont ainsi fait dire à S. Justin : Le pain et le vin deviennent, κατὰ μεταβολὴν, par une transformation, la chair et le sang du Seigneur. Cette interprétation n'est pas admissible. Les protestants n'ont pas manqué de jeter les hauts cris, et leurs clameurs retentissent encore dans leurs écrits les plus récents. Le κατὰ μεταβολὴν, disent-ils, se rapporte uniquement à notre alimentation par le pain et le vin; ces éléments deviennent notre chair et notre sang, et c'est en cela que consiste la nourriture; par conséquent il n'y a de transformation que dans l'alimentation, et c'est là ce que S. Justin veut dire, et pas autre chose. Admettons que ce soit là l'unique interprétation possible, la seule vraie; les protestants, comme ce qui précède et ce qui va suivre le prouvent, n'en ont pas plus de motifs de triompher. Mais elle n'est en aucune façon la seule interprétation possible.

Les théologiens catholiques modernes ont appliqué le κατὰ μεταβολὴν τρέφειν, non au pain et au vin, comme tels, mais à l'Eucharistie, et ont, par conséquent, fait dire à S. Justin : La nourriture eucharistique opère un changement, un changement de nature de notre corps, un changement dont la suite est l'incorruptibilité, la capacité de ressusciter et l'immortalité de notre corps mortel en lui-même.

Cette interprétation, non-seulement peut être philosophiquement justifiée, mais se recommande encore par cela que Justin exprime de cette manière une pensée qui se trouve dans tous les Pères de l'Église et qui revient incessamment. Et néanmoins nous croyons devoir donner la préférence à celle que les protestants ont fait valoir, parce qu'elle nous semble plus simple et plus directe.

Mais qu'affirme d'après cela S. Justin? Précisément le contraire de ce que veulent les protestants. « De même que Jésus-Christ, dit S. Justin, est devenu

Digitized by Google

chair et sang par la toute-puissance divine, de même un aliment naturel, après avoir été consacré, devient chair et sang, savoir, la chair et le sang de ce Jésus fait homme. Alors s'élèvent nécessairement les questions : Par quelle voie ? De quelle manière ? La réponse à la première question est : Précisément par la toute-puissance qui a opéré l'Incarnation. La réponse à la seconde question est : De la même manière que notre corps est nourri par le pain et le vin, en tant qu'aliments naturels, c'est-à-dire par la transformation, κατὰ μεταβολήν.

Ainsi Justin enseigne directement ici la transsubstantiation, c'est-à-dire qu'il atteste directement que l'Église, de son temps, avait foi en la transsubstantiation. Et il n'est en aucune façon le seul qui se serve de la comparaison sur laquelle il s'appuie (celle de la transformation eucharistique avec la transformation des éléments matériels qui a lieu dans l'alimentation); nous la retrouvons chez les premiers Pères que nous aurons à citer, et très-souvent plus tard.

Le premier témoin, après S. Justin, est S. Irénée. Il y aurait bien des paroles à rapporter de ce vénérable Père de l'Église. Il n'a pas, plus qu'aucun des autres théologiens des temps patristiques, expliqué d'une manière spéciale l'Eucharistie : c'était une tâche réservée à des temps postérieurs. A cette époque les Pères avaient autre chose à faire; néanmoins il en parle souvent, et, toutes les fois qu'il en parle, c'est dans des termes qui prouvent que sa foi est absolument d'accord avec celle de l'Église actuelle. En argumentant sous divers rapports contre les hérétiques auxquels il a affaire il parle du dogme de l'Eucharistie. Ces hérétiques tenaient la matière pour mauvaise en elle-même; S. Irénée leur demande : « Comment pouvez-vous, d'après cela, être convaincus, comme vous l'êtes, que le pain et le vin sont transformés en la vraie chair et le vrai sang (du Christ) ? Vous avez raison d'avoir cette conviction; mais dès lors il faut que vous renonciez à votre opinion (dualiste). »

Ces hérétiques croyaient encore que le Christ n'était pas devenu un homme réel, qu'il n'avait pris qu'un corps apparent. S. Irénée argumente ainsi contre eux : « Comment pouvez-vous soutenir une pareille opinion, tandis que vous êtes, à bon droit, convaincus que l'Eucharistie est le corps du Christ, son vrai corps, sa vraie chair, son vrai sang ? »

Ils niaient la résurrection de la chair; S. Irénée, réfutant cette hérésie, leur demande : « Comment pouvez-vous nier la résurrection de la chair, puisque vous savez que cette chair est nourrie de la chair vivante du Christ ? »

« De même, dit-il mot à mot, que le pain terrestre, lorsque Dieu a été invoqué sur lui, προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ, n'est plus du pain ordinaire, mais l'Eucharistie, qui repose sur deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste (savoir le corps du Christ et le Verbe), de même nos corps cessent, en recevant l'Eucharistie, d'être corruptibles, et reçoivent le gage de la résurrection éternelle. »

Ainsi, dans toutes ces argumentations, S. Irénée suppose hors de question la foi en l'Eucharistie; les hérétiques sont en cela d'accord avec l'Église, et cette foi consiste dans la conviction que l'Eucharistie est le vrai corps du Christ, qu'il le devient par les paroles de la consécration, c'est-à-dire par Dieu, καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται ἡ Εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, et cela, comme il est dit plus nettement ailleurs, σῶμα ἴδιον, αἷμα ἴδιον. Si nous ajoutons que S. Irénée parle de l'Eucharistie, en tant que

Digitized by Google

victime à sacrifice, absolument comme l'Église, qu'il voit dans le sacrifice eucharistique un sacrifice proprement dit, il faudrait vouloir sciemment repousser la vérité si on ne reconnaissait pas que la foi dont S. Irénée est le témoin est identique avec celle de l'Église actuelle (1).

Cependant, pour ne pas trop nous étendre, nous nous bornerons à citer deux passages qui suffiront à démontrer que S. Irénée rend directement témoignage à la foi en la transsubstantiation. Il dit (2), après avoir exposé et prouvé que l'Eucharistie est la garantie de la résurrection de la chair, que quiconque croit à la réalité de l'une ne peut douter de l'autre : Καὶ ὥσπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκπορεύεται, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς πολλαστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ συνέχοντος τὰ πάντα (les dépisteurs modernes de panthéisme n'iront-ils pas tenter le panthéisme ici !), ὕστερον δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, κ. λ. « De même que le cep de vigne, planté en terre, portant des fruits en son temps, et que le grain de blé qui tombe dans le sol et se corrompt, s'élançant et se multipliant sous l'influence de l'esprit universel de Dieu, finissent par servir à l'usage des hommes, en vertu de la sagesse de Dieu, dont la parole descend sur eux pour en faire l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ ; de même nos corps, nourris de l'Eucharistie, après avoir été déposés en terre et s'être corrompus, ressusciteront en leur temps, » etc. Döllinger explique ce passage intéressant en disant : « L'on voit (1) qu'il n'est question ici que de transformation substantielle; S. Irénée compare la transformation du grain en pain à celle du pain au corps du Christ, et dans les deux s'opère une transsubstantiation. Or c'est par ces transformations substantielles que S. Irénée veut démontrer cette autre transformation substantielle en vertu de laquelle le Verbe incarné devient une chair incorruptible.... Ainsi S. Irénée passe, de degré en degré, des transformations généralement reconnues, les unes naturelles, les autres miraculeuses, à cette transformation que les gnostiques niaient, c'est-à-dire à la transformation et à la résurrection de la chair. » Nous avons donc ici une foi pure et directe en la transsubstantiation, que S. Irénée professe, non comme une opinion privée, mais comme la foi universelle, qu'admettaient même les hérétiques de son temps.

C'est ce que nous voyons mieux encore dans le second passage que nous voulons citer, et qui est encore plus intéressant.

S. Irénée venant à parler d'un certain Marc (2), qui séduisait beaucoup de gens par toute espèce de fraude et de magie, en raconte deux fourberies (3) relatives au Sacrement de l'autel. La première consistait en ce que Marc, durant la consécration, qu'il traînait fort en longueur, donnait au vin une couleur rouge de sang, afin que les assistants fussent parfaitement convaincus que par sa consécration le vin se changeait au sang du Christ, et qu'attirés par ce miracle visible ils vins-

(1) Voir *adv. Hæres.*, IV, c. 17, 18 et 33 ; V, 2. Massuet, *Dissert.*, III, n. 76 sq. Dœllinger, l. c., pass.
(2) L. V, c. 2, § 3.

(1) P. 39.
(2) L. I, c. 13.
(3) § 2.

Digitized by Google

sent en grand nombre recevoir l'Eucharistie de ses mains, ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα, vraisemblablement ποτήριον οἴνῳ κεκραμένον — προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν, κ. λ.

La seconde fourberie, semblable à la première, consistait à donner à des femmes la mission de consacrer un calice rempli de vin, à prononcer ensuite lui-même une formule de bénédiction (pour obtenir la fécondité), puis à verser le calice consacré par les femmes dans un calice beaucoup plus grand, en arrangeant les choses de telle sorte que le plus grand calice non-seulement était rempli, mais surabondait. On voit sans peine que ces fourberies, surtout la première, avaient pour fondement la foi bien positive et bien formelle en la transsubstantiation, et ainsi ce document sur Marc, fort peu important en lui-même, devient une preuve irrécusable qu'au temps de S. Irénée on croyait généralement en la transsubstantiation.

Quant à Clément d'Alexandrie et à Origène, comme cela nous entraînerait trop loin d'étudier leur témoignage, ce qui n'est pas nécessaire ici, nous renvoyons aux passages cités par Döllinger et à son ouvrage, qui est complet et ne laisse rien à désirer. Clément et Origène n'ont pas sur l'Eucharistie d'autre croyance que celle des théologiens de leur temps, que nous connaissons déjà en partie ou que nous allons apprendre à connaître; mais, gênés d'un côté par la discipline du secret, d'un autre côté entraînés par leur manie d'allégorie, ils ont souvent des expressions qui prêtent à de faux commentaires, et il faut un sens droit et impartial pour ne pas les mal interpréter. Aussi ne réussira-t-on jamais à convaincre les protestants, ou du moins à les amener à reconnaître que ces deux théologiens ont été orthodoxes en ce point. Heureusement que peu importe, car ce qui est en question c'est la foi de l'Église comme telle. Or nous apprenons quelle était cette foi par un témoin contemporain si sûr qu'il ne peut laisser de doute. Ce témoin est Tertullien, le premier écrivain ecclésiastique de l'Occident. Tertullien parle souvent de l'Eucharistie (jamais *ex professo*, toujours occasionnellement), et toujours il en parle comme du vrai corps du Christ, absolument de même que les théologiens orthodoxes de nos jours.

Il n'y a qu'à lire les passages *de Pudic.*, c. 9; *de Bapt.*, c. 16; *de Idol.*, c. 7; *de Orat.*, c. 6 et 14; *de Resurr.*, c. 8 (tous passages fort remarquables, en général, par rapport aux sacrements). Tertullien insiste sur l'importance de la chair dans l'œuvre de la Rédemption, et renvoie aux sacrements pour expliquer la proposition suivant laquelle la chair nous a valu la grâce justifiante et sanctifiante. *Caro abluitur*, dit-il, *ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur* (1).

Malgré cela, les protestants soutiennent que l'opinion de Tertullien sur l'Eucharistie est la leur. Ils en appellent à cet égard à trois passages, *de Anima*, c. 17; *adv. Marc.*, III, 19, et IV, 40. Le premier passage est ainsi conçu : *Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit*, il consacra du vin en mémoire de son sang. Nous ne nous arrêterons pas longtemps à ce texte. Tout enfant sait et comprend que l'Eucharistie rappelle en effet la mort du Seigneur, parce qu'elle est le

(1) *De Cultu fem.*, II, 11. *Ad Uxor.*, II, 8.

Digitized by Google

corps immolé du Seigneur, son sang versé en sacrifice. Si c'était simplement le vin qui dût rappeler le sang du Seigneur, il n'y aurait pas besoin de consécration. On aurait pu, ce semble, accorder assez d'intelligence à Tertullien pour comprendre cela.

Le second passage tient étroitement au troisième, et ce n'est, à vrai dire, que sur le dernier que les protestants appuient leurs prétentions. Tertullien dit : *Professus itaque* (*sc. Christus*) *se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum* (*indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus*) *acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei.*

Voilà qui est clair. Les paroles du Seigneur : « Ceci est mon corps, » veulent dire : « Ceci est la figure de mon corps. » N'est-ce pas là, d'une manière patente et formelle, l'opinion de Zwingle? Oui, aux yeux de celui qui, comme les prétendus historiens des dogmes protestants les plus modernes, est assez peu scrupuleux pour lui donner volontairement une interprétation fausse; car, en lui-même, ce texte est tellement clair et net qu'il est impossible de le mal comprendre. L'altération consiste déjà à ne pas citer le passage tout entier, à passer sous silence ce qui précède et ce qui suit. Pour abréger ne citons que ce qui suit. Après les mots : *Figura corporis mei,* Tertullien ajoute : *Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut, si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis; faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem quem Marcion cordis loco habuit, non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam : « Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes : Venite, conjiciamus lignum in panem ejus, » scilicet crucem in corpus ejus? Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit, corpus suum vocans panem;* c'est-à-dire : « Après avoir proclamé qu'il désirait vivement manger la pâque, *sa propre* pâque (car il ne sied pas à Dieu de désirer autre chose que lui-même), il prit du pain, le distribua à ses disciples, et en fit son corps en disant : « Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de mon corps. » Ce n'eût pas été la figure si le corps n'avait été un corps véritable; s'il avait été une chose vide, un fantôme, il n'aurait pu être représenté par une figure; ou, s'il avait fait du pain son corps, parce qu'il n'avait pas de corps réel, il aurait fallu qu'il sacrifiât du pain pour nous; il le fit sans doute pour plaire au futile Marcion, de sorte que ce fut du pain qui fut crucifié. Mais pourquoi nomme-t-il le pain son corps, et non un melon, comme Marcion en avait un en place de cœur, lui qui ne reconnaissait pas que le Christ avait, dès l'antiquité, représenté son corps par une figure, quand il avait dit, par la bouche de Jérémie : « Ils ont conspiré contre moi et ont dit : Venez, plaçons du bois sur son pain (1), » c'est-à-dire la croix sur son corps? »

Examinons impartialement ce passage. Déjà la proposition : *Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus,* il n'y *aurait pas* eu de figure si la vérité qu'elle représentait *n'avait existé*, est positivement contraire à l'interprétation de Zwingle. Si Tertullien avait pensé comme Zwingle, il aurait dû dire : *Figura autem non esset*

(1) *Jér.*, 11, 19.

Digitized by Google

nisi veritatis corpus fuisset. Ainsi il faut que l'hérésie intervertisse les paroles de Tertullien pour s'y retrouver. Tertullien ne parle pas d'une figure actuelle, mais d'une figure fort ancienne, ayant existé dans le passé, ainsi qu'il la nomme dans un autre endroit, *vetus figura*. Ce qu'il nomme figure, ce n'est pas le pain consacré, car celui-ci est présent, actuel, c'est..... quoi donc? Il n'est pas nécessaire de le demander longtemps puisqu'il le dit plusieurs fois de suite.

La *figure*, pour lui, n'est pas autre chose que le *pain* de Jérémie. Comment et pourquoi le pain de Jérémie est-il une figure? Parce qu'il représente ou indique un objet. Et ce qu'il indique n'est pas autre chose que le corps du Christ. Les méchants qui disent, dans Jérémie : « *Mittamus lignum in panem ejus*, posons du bois sur son pain », ce sont les Juifs qui ont tué le Sauveur, et qui par ces mots veulent dire : Posons la croix sur son corps, c'est-à-dire crucifions-le. Mais comment le pain peut-il représenter le corps, et comment Jérémie en vient-il à cette figure hardie? Cette énigme se résout par le Sacrement de l'autel. Ici il y a du pain, et ce pain est véritablement un corps; il n'est par conséquent pas du pain, mais un corps vivant, et le corps qui existe sous cette forme, qui est constitué de cette façon, pouvait parfaitement bien être appelé du pain par Jérémie. Et comment ce pain existe-t-il réellement comme un corps? Par la consécration que fit le Christ en disant sur un pain qu'il avait entre les mains : « Ceci est mon corps. » Ainsi s'expliquent les paroles de Tertullien. Le Christ, dit-il, a fait du pain distribué à ses disciples son corps, ce corps que Jérémie avait indiqué en donnant le nom de pain au corps. Donc tout est clair. Le Christ, en transformant le pain en son corps, a créé le corps vrai, *corpus veritatis*, que Jérémie avait annoncé et indiqué en désignant métaphoriquement le corps sous la figure du pain. Le pain de Jérémie est par conséquent, d'après une locution favorite de Tertullien, l'ombre, *umbra*, le corps du Christ existant sous l'espèce du pain, le corps, *corpus*, et cette ombre est précisément l'ombre de ce corps, l'ombre que ce corps avait projetée dans les siècles antérieurs, avant même d'être visible. Ainsi s'explique la proposition : Il n'y aurait pas eu de figure si le corps réel n'avait existé; c'est-à-dire : s'il n'y avait pas un corps sous la forme du pain, si le corps eucharistique du Christ n'existait pas, Jérémie, ou plutôt le Christ, par la bouche du prophète, n'aurait pas désigné son corps par la figure et le nom du pain.

On comprend mieux encore tout ce que veut dire Tertullien en rapprochant les passages et en en voyant la liaison. Tertullien soutient contre Marcion (1) l'unité des deux Révélations, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et, dans l'endroit qui nous occupe, il démontre son assertion en constatant que le Nouveau Testament est si loin de contredire l'Ancien que l'un est l'exact accomplissement de ce qui est commencé dans l'autre, et que l'Ancien Testament à son tour est si loin de contredire le Nouveau qu'il en indique, qu'il en annonce d'avance toute la teneur. Dans le chapitre 40, dont nous parlons ici, Tertullien démontre de la manière indiquée les divers moments de l'histoire de la Passion (la Pâque, la trahison de Judas), puis en particulier l'institution du Sacrement de l'autel. Après avoir achevé son argumentation par rapport au pain il la continue par rapport au vin. Ici aussi, dit-il, le Christ a réalisé les prophéties,

(1) *Voy.* MARCION.

Digitized by Google

c'est-à-dire les indications de l'Ancien Testament; il a remplacé les ombres par la réalité, il a changé le vin en son sang. Il a accompli ce qu'Isaïe avait dit (1), et avant lui Moïse (2), en prenant le vin comme figure du sang, *sanguinis vetus figura in vino.* C'est par conséquent un seul et même Christ qui se révèle dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans l'un il a nommé métaphoriquement du sang du vin, dans l'autre il a fait du vin son sang: *Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguine figuravit.* C'est donc contre Marcion (3) qu'est dirigé le second des textes que nous venons d'examiner. Tertullien parle aussi en cet endroit de l'accomplissement de l'Ancien Testament par le Nouveau, et explique notamment que le bois, *lignum*, du psaume 95, 10 (*Dominus regnavit a ligno*, car c'est ainsi que Tertullien lit ce passage), doit être entendu de la croix.

Après avoir clairement expliqué ce point il continue: *Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat dicturis prædicans Judæis: Venite, injiciamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro* (c'est-à-dire dans l'Évangile marcionite) *revelavit, panem corpus suum appellans, et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem* (peut-être *pane*) *prophetes figura ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.* Il suffit d'avoir rapporté ces paroles; elles n'ont pas besoin d'être expliquées après ce que Tertullien a dit IV, 40, et que nous avons rappelé plus haut.

(1) 63, 1 sq.

(2) *Gen.*, 49, 11: « Il lavera sa robe dans le vin, et son manteau dans le sang des raisins. »

(3) *Adv. Marc.*, III, 19.

Qu'est-ce donc enfin que nous apprennent ces deux passages? En place du sens zwinglien qu'on leur a attribué, il est évident qu'ils enseignent la foi en la transsubstantiation aussi positivement professée ici par Tertullien que dans aucun autre endroit de ce docteur, qui proclame sa conviction en la présence réelle du Christ dans le Sacrement de l'autel. Ce qui fait naître une difficulté dans ce chapitre 40 et peut égarer facilement, c'est que Tertullien mêle à son principal argument la pensée d'une seconde erreur de Marcion dans la proposition: *aut si propterea*, etc. Dans la proposition précédente il était dit: « Le Christ a changé le pain en son corps, afin de réaliser ce que Jérémie a annoncé. » Et Tertullien continue ironiquement: « Ou peut-être a-t-il réalisé ce miracle parce que, comme tu le penses, Marcion, il n'avait pas un corps réel; de sorte qu'il aurait fait du pain son corps, seulement afin d'avoir un corps, » etc.

Il faut, si l'on ne veut pas s'égarer, séparer cette proposition du principal argument. Du reste il démontre par là même que partout nous sommes en face de la foi en la transsubstantiation. Marcion attribuait au Christ un corps apparent, et malgré cela il était convaincu de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

Or Tertullien n'a rien à objecter à cette dernière croyance, et cependant il ne peut s'empêcher de remarquer ironiquement combien il est absurde de croire que le corps de Jésus-Christ est réellement dans l'Eucharistie tandis qu'on refuse au Christ, à la façon des Docètes, un corps proprement dit, un corps réel. Le Christ ne pouvait, c'est ainsi que l'entend Tertullien, changer réellement du pain en son corps qu'autant qu'il avait réellement un corps, un corps réel en lui-même.

Après Tertullien il faudrait citer

Digitized by Google

S. Cyprien. Lui aussi ne parle que par occasion de l'Eucharistie; ainsi dans ses *Épîtres* 10 (1), 11 (2), 12 (3), 54 (4), 56 (5), 77 (6); plusieurs fois dans son traité *de Lapsis*, dans le traité *de Orat. domin.; Test. adv. Jud.*, I, 22. Une seule fois il en parle directement, dans son *Epist.* 63 (7), mais sous un seul point de vue. Or dans tous ces endroits il parle de l'Eucharistie absolument comme du corps de Jésus-Christ, ce qui ne se peut qu'autant que le pain devient le corps du Christ, c'est-à-dire est transformé, et il attribue à l'Eucharistie des effets qui ne peuvent lui appartenir qu'autant que le Christ y est directement et véritablement présent. Mais ce qu'il y a de plus important et de plus décisif, c'est que S. Cyprien reconnaît dans l'Eucharistie le sacrifice offert par l'Église, de telle sorte qu'il est très-vrai, comme le dit Döllinger (8), que l'évêque de Carthage est celui des Pères des trois premiers siècles qui a exposé de la manière la plus formelle et la plus claire la doctrine du sacrifice. Nous nous contenterons d'extraire de la lettre de S. Cyprien à Cécilius un seul point qui traite cette matière. La proposition capitale de cette lettre est que le Sacrement de l'autel ne peut être fait simplement avec de l'eau, mais doit l'être avec un mélange de vin et d'eau (de même qu'avec de la farine mêlée d'eau, c'est-à-dire du pain). La principale raison de cette proposition est l'exemple du Seigneur, ce qui porte S. Cyprien à dire en général que nous devons administrer exactement ce sacrement d'après le modèle et les prescriptions du Seigneur. *Quod si a Domino præcipitur et ab apostolo ejus hoc idem confirmatur et traditur, ut, quotiescumque biberimus, in commemorationem Domini hoc faciamus quod fecit et Dominus, invenimus non observari a nobis quod mandatum est nisi eadem quæ Dominus fecit nos quoque faciamus.* Or qu'a fait le Seigneur? Il a, comme Melchisédech, offert du vin et du pain en sacrifice, non comme du pain et du vin, mais comme son propre corps et son propre sang: *Sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.* Par conséquent il s'est offert lui-même en sacrifice, et c'est là ce qui, désormais, doit être fait par nous, de sorte que le prêtre chrétien remplace précisément le Christ en faisant ce qu'a fait le Christ, et en le faisant comme il l'a fait; et il n'offre dans l'église de Dieu un véritable et complet sacrifice qu'autant qu'il sacrifie comme le Christ a sacrifié lui-même: *Si J. C. D. et D. N. ipse est summus sacerdos Dei Patris, sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit. Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.* Où voit-on ici une pensée qui indique, même de loin, aucune des opinions des protestants? Comment peut-on, en face de pareilles paroles, avoir le moindre doute que la foi du saint évêque de Carthage sur l'Eucharistie était absolument identique avec la foi catholique actuelle?

S. Cyprien clôt la série des témoins du troisième siècle. En entrant dans le quatrième nous rappelons une observation que nous avons déjà faite,

(1) *Ad Cornel. presb. et Diac.*
(2) *Ad Mart. et Conf.*
(3) *Ad Fratres in plebe consist.*
(4) *Ad Cornel.*
(5) *Ad Thibarit.*
(6) *Ad Magn.*
(7) *Ad Cæcil.*
(8) P. 113.

Digitized by Google

savoir, que les théologiens de ce temps n'ont pas plus expliqué *ex professo* l'Eucharistie que ceux des époques antérieures. Ils ne furent pas poussés à des explications de ce genre par les hérétiques, et d'eux-mêmes ils n'y songeaient pas, parce qu'ils étaient trop occupés d'ailleurs à défendre et à justifier la foi de l'Église contre les Ariens, les Pélagiens, les Nestoriens, les Eutychiens, etc. Ce n'est le plus souvent qu'en passant et en quelques mots qu'ils parlent de l'Eucharistie; ainsi S. Athanase (1), S. Hilaire (2), S. Grégoire de Naziance (3), S. Basile (4), S. Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret (6), S. Chrysostome surtout (7), et S. Augustin (8); et par cela même il ne faudrait pas attacher trop d'importance au grand nombre d'expressions inexactes et faciles à mal interpréter qu'on peut rencontrer chez ces Pères, et ce serait perdre notre temps que de nous disputer avec les protestants sur le vrai sens de tel ou tel passage. Nous ne nous arrêterons un peu davantage plus bas que sur S. Augustin. Ce qu'il y a de commun chez tous ces Pères, c'est que, dans tous les passages indiqués, l'Eucharistie est simplement désignée comme la chair et le sang du Seigneur, en même temps qu'ils font ressortir la partie symbolique et insistent pour qu'on pense raisonnablement et agisse convenablement en s'approchant du Sacrement.

Les protestants ont fait valoir cette dernière observation comme si elle était unique, comme si le Symbole planait en l'air et n'avait pas une réalité pour base. Il n'a été conservé de ce siècle que trois écrits qui parlent en détail et avec une netteté toute dogmatique du sacrement de l'Eucharistie; ce sont les catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem (1), de S. Grégoire de Nysse (2) et de S. Ambroise (3); et c'est de ces trois écrits que nous devons apprendre ce que ce siècle croyait par rapport à l'Eucharistie. Mais nous n'avons besoin que de citer ces ouvrages, sans aucune explication, pour convaincre celui qui n'est pas précisément aveugle que la foi de l'Église du quatrième siècle était, comme celle de nos jours, la foi en la transsubstantiation. S. Cyrille rattache sa première catéchèse sur l'Eucharistie (4) au chap. 11, vers. 23, de la première *Épître aux Corinthiens*, et dès le commencement il affirme qu'en recevant ce sacrement nous devenons une chair et un sang avec le Christ, σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ. Qui osera douter, continue-t-il, lorsque le Christ a dit positivement: Ceci est mon corps? etc. A Cana il change de l'eau en vin; et il ne mériterait pas croyance lorsqu'il change du vin en sang? Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν... καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα; « Recevons donc le Sacrement avec une pleine conviction que c'est la chair et le sang du Christ; car sous l'espèce du pain, c'est la chair, sous l'espèce du vin, c'est le sang qui vous est offert, afin

(1) Epist. IV, *ad Serap.*, c. 19; *de Incarn.*, et *c. Arian.*, c. 16.

(2) *De Trinit.*, VIII, 13.

(3) Or. I (éd. Mor., t. I, p. 38), IV (p. 126), XVII (p. 273), XLII (p. 690), XLIV (p. 713), et quelques autres endroits.

(4) *De Spir. s.*, c. 27.

(5) *Adv. Orient. in Anath.*, XI, et *in Joh.*, IV, 17.

(6) Dial. II (éd. Sch., t. IV, p. 126), et un peu plus explicitement dans ses homélies.

(7) Hom. 83, *in Matth.*; 60 et 61, *ad Popul. Antioch.*; hom. 1, *de Prodit. Judæ*, § 6, où il dit: Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα. *De Sacr.*, IV, 4.

(8) Dans beaucoup d'endroits.

(1) Cyrill. Hieros., *Catech.* XXII et XXIII (IV et V, *Mystag.*).

(2) Greg. Nyss., *Orat. catech.*, c. 37.

(3) S. Ambroise, *de Myst. S. init.*, c. 8 et 9, auquel il faut comparer l'écrit, attribué à S. Ambroise, *de Sacram.*, l. IV.

(4) *Cat.*, XXII.

Digitized by Google

que, recevant la chair et le sang du Christ, vous deveniez *un* corps et *un* sang avec lui. C'est ainsi que nous devenons des Christophores, la chair et le sang du Christ se communiquant à nos membres : » ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν Χριστοῦ· ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοται σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ Χριστοφόροι γινόμεθα τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη.

Après avoir comparé l'Eucharistie aux types de l'Ancien Testament il continue : « Ne considérez donc pas ce qui est devant vous comme du pain et du vin ; c'est le corps et le sang du Christ. » « Car, quand la perception de ce que vous voyez (c'est-à-dire que c'est du pain et du vin) ferait naître des objections dans votre esprit, que la foi vous fortifie ! Ne jugez pas la chose d'après le goût, mais soyez convaincus invinciblement par la foi que vous recevez le corps et le sang du Christ. » Εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑποβάλλοι, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω· μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφορεῖ ἀνενδοιάστως σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς. Après cela il termine la première catéchèse en ces termes : « Instruits par les saintes Écritures, nous devons par conséquent être persuadés que le pain apparent n'est pas du pain, quoiqu'il semble tel au goût, mais le corps du Christ ; que le vin apparent n'est pas du vin, quoique le goût le trouve tel, mais le sang du Christ : » ὡς ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστὶν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ· καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ.

Dans la seconde catéchèse (1) il décrit toutes les parties de la messe pour apprendre à ses auditeurs comment ils ont à se comporter. Et ce qu'il y a de particulièrement beau et de fort intéressant dans cette instruction, c'est la manière dont il les exhorte à recevoir la communion, le respect et l'adoration qu'il leur recommande envers cet auguste Sacrement. Nous nous bornerons toutefois à rapporter ce qu'il dit de la consécration. Après avoir expliqué la *Préface* et le *Sanctus* il continue : « Nous étant sanctifiés par le chant de cet hymne, nous invoquons le Dieu de bonté, le priant d'envoyer le Saint-Esprit sur les espèces offertes, afin qu'il fasse du pain le corps du Christ, du vin son sang. Car ce que le Saint-Esprit touche est absolument sanctifié et transformé : εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς μετὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων προκαλεῦμεν τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μετάβέβληται. De telles paroles n'ont pas besoin d'interprétation et ne peuvent laisser de doute, et, quand la science protestante (1) n'a su voir dans les explications de S. Cyrille qu'une rhétorique exagérée, elle s'est rendue souverainement ridicule par l'exagération même de son aveuglement.

S. Grégoire de Nysse fait à l'endroit cité (2) le raisonnement suivant : « Tombés dans la mort par la manducation d'un aliment défendu, nous avons besoin d'un aliment vivifiant, comme celui qui est empoisonné réclame un antidote. Cette nourriture vivifiante ne peut être que le corps qui a vaincu la mort et nous a ouvert la source de la vie, ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὁ τοῦ τε θανάτου κρείττον ἐδείχθη, καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο. Ce corps immortel, uni

(1) *Cat.* XXIII, ou *Mystag.* V.

(1) *Voir*, par exemple, l'*Hist. des Dogmes* de Hagenbach.

(2) *Or. cat.*, c. 37.

Digitized by Google

au nôtre, rend celui-ci semblable au premier, comme un peu de levain aigrit toute la pâte : οὕτως τὸ ἀθανατισθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. » Or comment cette union est-elle possible ? Ce qui doit s'unir à notre corps doit y pénétrer par la manducation et la boisson. Donc il faut que le corps du Christ, s'il doit s'unir au nôtre pour le vivifier, soit de telle nature qu'il puisse être mangé et bu.

Comment peut-on s'imaginer et comment peut-il se faire que ce corps un et unique se communique à tant de myriades de fidèles, et à chacun d'eux tout entier, sans cesser d'être un en lui-même ? S. Grégoire répond à cette question en affirmant la transsubstantiation eucharistique. La consécration transforme substantiellement le pain et le vin en la chair et le sang du Seigneur. C'est la solution de l'énigme. Mais cette transsubstantiation elle-même est un profond mystère. S. Grégoire, pour l'expliquer, dit : « Chaque corps vivant a besoin de nourriture pour se conserver, et cette nourriture devient le corps ou la substance même de ce corps, παντὸς τοῦ σώματος ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τροφῆς γίνεται. L'alimentation est une transsubstantiation permanente, une transformation de la nature de la matière assimilée par le corps alimenté. La nourriture du corps humain est surtout le pain et le vin, de telle sorte qu'il faut pour ainsi dire considérer le pain et le vin comme le corps de l'homme : ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκεῖνος γίνομενος τοῦτο γίνεται. Mais le corps du Christ, malgré son union avec le Verbe, était un véritable corps humain, qui avait, comme tout autre corps, constamment besoin d'être nourri de pain et de vin. Donc le pain et le vin sont aussi le corps du Christ en lui-même, ou peuvent devenir le corps du Christ comme celui de tout homme. Quand donc ils sont par la consécration transformés au corps et au sang du Christ, il ne se passe que ce qui en soi est possible. Nous croyons par conséquent avec raison, dit S. Grégoire, que le pain consacré par la parole de Dieu est transformé au corps du Verbe divin, καλῶς οὖν καὶ νῦν (c'est-à-dire comme dans le procédé habituel de l'alimentation) τὸν τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. Il n'y a de différence que dans le mode de transformation. La transformation habituelle se fait par un procédé long, par la manducation, la boisson, la digestion, tandis que celle-ci s'opère par un simple mot, par une simple bénédiction, à l'instar de celle que le Seigneur a prononcée lui-même, en disant : Ceci est mon corps..... ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Il en est de même du vin. Après avoir développé ce point, il conclut en ces termes : « Voulant rendre les hommes participants de sa divinité, il s'implante lui-même par sa chair, dont la substance est faite de pain et de vin, dans tous ceux qui croient au royaume de la grâce, en s'unissant aux corps des fidèles, afin que par cette union avec son corps immortel ils participent à son immortalité. Et il le fait en transformant, en transsubstantiant, par la vertu de la bénédiction, la nature des éléments visibles en son corps immortel..... τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστί, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας

Digitized by Google

δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.

A ces éclatants témoignages faisons, sans autre réflexion, succéder celui de S. Ambroise. Ce docteur (1) décrit la manière dont les néophytes reçoivent pour la première fois l'Eucharistie et en prend occasion de donner quelques éclaircissements sur l'Eucharistie elle-même. Après avoir exposé (2) que ce sacrement est plus ancien et plus sublime que les sacrements de la synagogue, après l'avoir nommé, en termes absolus, le corps et le sang du Christ, *corpus et sanguis Christi*, il continue (3) : « Peut-être direz-vous : Je vois autre chose ; qui me garantit que je reçois le corps du Christ ? *Forte dicas : Aliud video ; quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam ?* » Il répond à cette objection en rappelant divers miracles opérés par des hommes tels que Moïse, Josué, Élie, Élisée, et notamment le v. 38 du ch. 18 du livre III des Rois, et s'écrie : « Quoi ! quand la bénédiction de l'homme est assez puissante pour changer la nature, que dirons-nous de la consécration émanant de Dieu même, dans laquelle ce sont les propres paroles du Sauveur qui opèrent ? Car ce sacrement que vous recevez s'accomplit par la parole du Christ. Si la parole d'Élie a fait descendre le feu du ciel, la parole de Dieu ne sera-t-elle pas assez puissante pour transformer la nature des éléments ? *Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliæ ut ignem de cœlo deponeret, non valebit Christi sermo ut species* (évidemment *speciales naturas, id est substantias*, *s. essentias*) *mutet elementorum ?* » Alors, entrant plus avant dans la question, il compare le mystère de l'Eucharistie à d'autres œuvres de Dieu et termine son raisonnement en ces termes : *De totius mundi operibus legisti : Quia ipse dixit et facta sunt ; ipse mandavit et creata sunt* (1). *Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt in id mutare quod non erant ? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas.* « Vous avez lu qu'il est dit de la création en général : Dieu a parlé et les choses ont été faites. Comment donc la parole du Christ, qui a pu créer de rien ce qui n'était pas, ne pourrait-elle changer ce qui est en ce qui n'était pas ? Il est plus difficile de donner l'être aux choses que d'en changer la nature. » S. Ambroise rappelle ensuite l'Incarnation, les paroles du Christ, qui a dit simplement : Ceci est mon corps, et il passe à l'application.

Nous nous arrêtons là.

Le traité *de Sacramentis* renferme absolument la même chose un peu plus en détail. Ce traité paraît n'être pas de S. Ambroise ; c'est une élaboration de son traité *de Myster.*, due à une main étrangère. Les protestants ont rejeté l'un et l'autre, probablement à cause de la doctrine de la transsubstantiation qu'ils enseignent (2). Ils auraient pu ne pas se donner cette peine, car, comme nous lisons dans le traité parfaitement authentique et non contesté *de Fide* (3), IV, 10, n. 124 : *Nos autem, quotiescumque sacramenta sumimus quæ per sacræ orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus*, il ne peut s'élever aucun doute sur la foi du saint évêque, quand les traités *de Myst.* et *de Sacram.* n'existeraient pas.

On ne croirait pas qu'il fût possible qu'en présence de pareils témoignages

(1) *De Myst.*, c. 8.
(2) C. 8.
(3) C. 9.

(1) *Ps.* 148.
(2) *Voir* Proleg., ed. Maur.
(3) Al. *de Trinitate.*

Digitized by Google

quelqu'un ait osé affirmer que la foi en la transsubstantiation était inconnue au temps des Pères et qu'elle n'a été introduite que beaucoup plus tard dans l'Église. Mais plus la vérité est patente, plus les assertions contradictoires sont hardies et impudentes. Ainsi, par exemple, Hase dit (1) : « Ce n'est qu'à dater du commencement du cinquième siècle qu'on s'est mis à nier le sens purement symbolique du Sacrement; » et il attribue ainsi aux quatre premiers siècles l'opinion zwinglienne. Il est assez étrange qu'il en appelle, pour soutenir cette incroyable assertion, à S. Jean Damascène et à Sophronius, patriarche de Jérusalem, qui ont formellement déclaré tous deux que le pain et le vin consacrés ne sont pas des symboles, ἀντίτυπα, mais le corps réel et le sang réel du Christ. Nous disons que cela est étrange, car qu'est-ce que des auteurs du septième et du huitième siècle, Sophronius († 638), Jean Damascène († v. 760), ont affaire avec le commencement du cinquième siècle? Mais admettons que leur explication date du commencement du cinquième siècle; elle démontrerait tout au plus que dès le cinquième siècle (comme au septième et au huitième) il y eut des écrivains dont les opinions n'étaient pas exactes sur l'Eucharistie, et qui cherchèrent à faire prévaloir leurs erreurs sur la foi de l'Église, ou du moins qui parlèrent inexactement et de manière à être mal interprétés. Nous verrons plus bas ce qu'il en est de l'expression en question (ἀντίτυπον et τύπος), en tant qu'elle se trouve chez les écrivains ecclésiastiques.

Suivons l'histoire. Quelques écrivains de l'Occident, S. Augustin avant tout, puis le Pape Gélase, Facundus d'Hermiane ont été exploités et ont dû prêter des arguments aux protestants pour démontrer leur assertion, savoir, qu'au cinquième et au sixième siècle l'idée symbolique était encore la doctrine de l'Église, quoiqu'elle commençât dès lors à se débattre contre les envahissements de la doctrine de la transsubstantiation catholique. Arrêtons-nous à S. Augustin. Nos adversaires citent de ce Père : *Epist.* 98 (1); *de Doctr. Christ.*, III, 9, 10, 16; *de Civit. D.*, XXI, 25; *c. Adimant.*, c. 12; *c. Advers. leg. et proph.*, II, 9; *in Johann. Tract.* 25 et 26; *in Ps.* 98; *de Trinit.*, III, 10. Ils auraient pu en citer bien davantage. Dans les passages indiqués, comme dans beaucoup d'autres, S. Augustin fait ressortir les deux côtés du Sacrement, en vertu desquels il n'est pas seulement le corps réel du Christ, mais encore un symbole, une figure du corps du Christ, premièrement en tant que ce corps n'apparaît pas sous la forme d'un corps humain, mais sous la forme du pain, et secondement en tant qu'il représente l'Église, l'unité, l'amour des fidèles. S. Augustin associe volontiers ces observations au discours de Jésus-Christ, dans Jean, 6, en démontrant, par l'erreur dont il y est question, comment il faut entendre, par rapport à l'Eucharistie, les paroles du Christ et la sainte Écriture en général. Les expressions les plus fortes qui se trouvent à cet égard dans ce saint docteur sont : *Non enim Dominus dubitavit dicere : Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui* (2); — puis les paroles : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, etc., » ne peuvent être prises à la lettre, car le Christ ne peut ordonner de manger de la chair humaine dans le sens propre; donc il faut prendre ces mots dans un sens figuré : *Figura est ergo præcipiens Passioni Dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter reconden-*

(1) *Dogmatique*, p. 453, n. 4.

(1) Al. 23.
(2) *C. Adim.*, c. 12, n. 3.

Digitized by Google

dum, in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit (1); — et : *Secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, et sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est* (2).

Qu'on examine toutes ces assertions les unes en regard des autres ; que disent-elles ? Adimantus, un Manichéen, en avait appelé au texte du Deutéronome, 12, 23 (3), pour prouver qu'on ne peut boire du sang. S. Augustin, après avoir établi que c'est à tort que le Manichéen s'appuie sur ce texte, dit : « Outre tout ce que j'ai avancé, je pourrais encore faire valoir que cette défense doit être entendue figurément, *præceptum illud in signo esse positum*. Comment cela ? *Non enim dubitavit*, etc., le Seigneur n'a pas hésité à dire : Ceci est mon corps, en donnant une figure (un signe, un type, un symbole) de son corps. » Tout cela n'est-il pas clair ? Le Deutéronome, 12, 23, défend de boire le sang, et cependant Dieu ne peut vouloir et ne pas vouloir que nous buvions du sang. Nous pouvons donc boire du sang, et cependant cela est interdit. Tout cela s'explique dans l'Eucharistie : nous y buvons du sang sans boire véritablement du sang humain. Par conséquent le *signum corporis* n'est évidemment pas autre chose ici que le corps réel du Christ, apparaissant seulement sous une forme étrangère.

Dans le second passage cité S. Augustin n'affirme pas autre chose que ce qu'il a affirmé cent fois, savoir que le Christ, en disant : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, » n'a pas voulu dire qu'il couperait son corps en morceaux et le donnerait à manger. Quand donc, malgré cela, il dit nettement : Ma chair est véritablement nourriture, il faut évidemment le comprendre autrement que ne l'ont compris les Juifs charnels, par conséquent métaphoriquement, c'est-à-dire qu'il faut que le Christ ait entendu par sa chair autre chose, une autre forme que sa chair actuellement et directement présente sous leurs yeux.

Enfin, dans le dernier passage, sur lequel les protestants insistent surtout, S. Augustin dit ceci, ni plus ni moins : De même que le sacrement du corps du Christ est absolument le corps du Christ, ainsi le sacrement de la foi, c'est-à-dire le baptême, peut être appelé absolument la foi (c'est de ce point qu'il s'agit en cet endroit ; on avait demandé à S. Augustin si l'on pouvait dire que les enfants, quand ils sont baptisés, possèdent la foi, et il répond affirmativement de la manière que nous venons d'indiquer). S. Augustin, en faisant ressortir ce côté symbolique du Sacrement, exhorte en même temps à le goûter véritablement en proclamant toujours, partout, constamment, comme le fait tout prédicateur chrétien encore de nos jours, que la simple manducation, que la manducation sensible du Sacrement ne sert à rien, puisque les indignes communient et qu'ils communient bien plus pour leur perte que pour leur salut.

Si les historiens protestants n'étaient pas aveugles, ils auraient vu qu'il y a dans la doctrine de S. Augustin précisément le contraire de la conséquence qu'ils en tirent. Mais, s'ils ne pouvaient comprendre les Pères, ils auraient dû s'arrêter du moins en entendant le concile de Trente (1) parler absolument comme S. Augustin. Les protestants citent ces mots de S. Augustin : « Celui qui ne demeure pas en Jésus-Christ et celui en qui Jésus-Christ ne demeure

(1) *De Doctr. Chr.*, III, 16.
(2) Ep. 98, c. 9.
(3) « Gardez-vous seulement de manger du sang de ces bêtes. »

(1) Sess. XXIII, c. 8.

Digitized by Google

pas ne mange pas la chair du Christ et ne boit pas son sang, quoiqu'il broie charnellement et visiblement sous ses dents le sacrement du corps et du sang du Christ (1). » Mais S. Augustin explique aussi clairement qu'il est possible qu'il veut dire par là que ce n'est pas pour son salut que celui-ci reçoit le corps du Christ. « De même que la science sans la charité enfle, de même, dans ce sacrement, la chair ne sert de rien, c'est-à-dire la chair seule; il faut que l'esprit s'unisse à la chair, comme la charité s'associe à la science, et alors elle est d'une extrême utilité: *Adde ergo scientiæ charitatem, et utilis est scientia, non per se, sed per charitatem; sic etiam nunc caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit charitas ad scientiam, et prodest plurimum* (2). »

Si l'on jette un coup d'œil sur tout ce que S. Augustin dit de l'Eucharistie, et si on laisse ses paroles pour ce qu'elles sont, sans les falsifier et les contourner, on trouve chez lui la même doctrine que chez les témoins de la foi de l'Église qui l'ont précédé et qui l'ont suivi. « Ce pain, que vous voyez sur l'autel, consacré par la parole de Dieu, est le corps du Christ; ce calice, ou plutôt ce qu'il renferme, consacré par la parole de Dieu, est le sang du Christ: *Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi; calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi* (3). Peut-on imaginer une profession de notre foi plus simple et plus positive? Ailleurs (4) S. Augustin, en place des mots: *et collabebatur in manus eorum*, a lu: *et ferebatur in manibus suis*, il (David) se portait dans ses mains; et l'évêque d'Hippone explique ces mots ainsi: « C'est ce qu'on ne peut dire d'un homme; nul homme ne peut se porter dans ses mains. Comment donc faut-il comprendre ces paroles? Elles n'ont de sens qu'en les appliquant au Christ. Alors elles s'expliquent parfaitement, elles racontent (prophétiquement) un fait réel; car le Christ s'est porté dans ses mains en donnant son corps à ses disciples et en leur disant: Ceci est mon corps. C'était son propre corps qu'il portait dans ses mains. » *Quomodo intelligatur in ipso David secundum literam, non invenimus, in Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis quando, commendans ipsum corpus suum, ait: Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis* (1).

Quel est le parti, parmi les sectes protestantes, qui souscrirait ces paroles? Aucun, car elles supposent la foi en la transubstantiation. C'est pourquoi S. Augustin dit (2) qu'il est tout à fait faux, comme l'avait soutenu un certain Urbicus, que la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament consiste, entre autres, en ce que, dans l'Ancien Testament, il y avait un autel des sacrifices, une victime, du sang, tandis que, dans le Nouveau, il y a une pierre d'autel, du pain, un calice: *Ara altari, pani pecus, poculo sanguis cessit;* nous avons, comme les anciens, un véritable autel des sacrifices, une véritable victime et du vrai sang. Urbicus oublie que nous mangeons le corps sacré du Christ, que nous buvons son sang divin, *et nunc se de Agni immaculati corpore partem sumere, et etiam nunc accipere in poculo sanguinem.* Par conséquent la vérité exige qu'on dise: L'autel a succédé à

(1) *In Joh.*, tr. 26, n. 18.
(2) *Ib.*, tr. 27, n. 5.
(3) Sermo 227, al. *de Div.*, 83.
(4) 1 *Reg.*, 21, 13.

(1) *Enarr. in Ps.* 33.
(2) Epist. 36 (al. 86), c. 10, n. 20.

Digitized by Google

l'autel, le glaive au glaive, le feu au feu, le pain au pain, la victime à la victime, le sang au sang : *Videmus quippe in his omnibus carnalem vetustatem spirituali cedere novitati*, ou, comme il le dit ailleurs, la réalité à l'ombre (1). Mais S. Augustin ne se contente pas de proclamer ainsi la foi, il explique *pourquoi* le Christ est véritablement et réellement présent dans le Sacrement, c'est-à-dire pourquoi sa chair et son sang sont réellement sur l'autel. Le motif le plus profond de ce fait est l'incarnation du Verbe, la vraie humanité du Christ. « Qui est le pain du ciel, sinon le Christ ? Mais, pour que l'homme mange le pain des anges, le Seigneur des anges s'est fait homme. Car, s'il ne s'était pas fait homme, nous ne posséderions point sa chair; si nous ne possédions pas sa chair, nous ne mangerions pas le Pain de l'autel » : *Si enim homo non factus esset, carnem ipsius non haberemus; si carnem ipsius non haberemus, Panem altaris non manducaremus* (2).

Il ne manque, on le voit, qu'une chose. S. Augustin n'a pas dit comment la présence réelle du Christ s'opère dans le Sacrement. Pourquoi ne l'a-t-il pas indiqué ? Parce que cela se comprend de soi-même. Si le Christ est réellement présent dans le Sacrement, c'est-à-dire si le Sacrement est le Christ réel, il y a évidemment transsubstantiation. Si, du temps de S. Augustin, il s'était trouvé quelqu'un qui eût admis la présence réelle du Christ dans le Sacrement, mais qui eût contesté la transsubstantiation, S. Augustin eût dit et répété hautement qu'on ne peut admettre l'une sans l'autre, et il eût certainement traité avec moins de douceur celui qui se serait rendu coupable de cette inconséquence que les Pélagiens à propos de leur science moyenne (*scientia media*).

Pour ne pas nous étendre à l'infini, nous ne citerons plus que la prétendue *protestation* de Gélase contre le dogme de la transsubstantiation. C'est l'argument le plus fort des protestants, et le passage de ce Pape, cité par les hérétiques, est comme un baume pour ces fabricants de croyances, qui, après avoir déclaré que l'Écriture est l'unique source de leur foi, fouillent tous les coins et recoins de la tradition de l'Église pour trouver, autant que possible, quelque chose qui confirme leur opinion. Gélase, ou celui qui écrit sous ce nom, parle des deux natures en Jésus-Christ, contre Nestorius et Eutychès (1), tâche de rendre la vérité dogmatique qu'il soutient en quelque sorte visible dans le sacrement de l'Eucharistie et ajoute : *Certe sacramenta quæ sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur consortes naturæ, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini* (2).

Voilà des paroles très-positives : Le Sacrement est, il est vrai, quelque chose de divin ; nous recevons en lui quelque chose de réel ; cependant la substance ou la nature du pain et du vin subsiste ! Si les historiens qui citent victorieusement ces paroles s'étaient donné la peine de lire les ouvrages auxquels on renvoie à la marge, savoir : Bellarmin, *de Eucharist.*, lib. II, c. 27, et Baronius, *Annal.*, *ad. ann.* 496, c. 8 sq., ils auraient appris la langue dont se sert ici Gélase, ou plutôt son abréviateur (car l'ouvrage tel que nous l'avons n'a pas été rédigé par Gélase ; ce n'est qu'un extrait d'un plus grand ouvrage de ce Pape); ils auraient reconnu que *substantia vel na-*

(1) *C. Faust.*, XX, 18 sq.
2) Sermo 130.

(1) *De Duab. Nat. in Christo, adv. Eutych. et Nestor.*
(2) *Bibl. M. Lugd.*, t. VIII, p. 703.

Digitized by Google

tura n'est pas autre chose ici que ce que l'auteur de *l'Epist. ad Cæsarium* (Chysostome ?) appelle *structura partium naturalesque panis proprietates*, c'est-à-dire ce qui reste du pain après la transsubstantiation (1). Mais, s'ils ne voulaient pas se donner cette peine, ils n'auraient eu qu'à lire le passage de Gélase jusqu'à la fin pour se convaincre qu'il n'y avait rien là qui pût les faire triompher. En effet Gélase continue : *Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut, sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanente tamen in hoc proprietate naturæ, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant. Ex quibus constat proprie permanentibus unum Christum, quia integrum verumque permanere demonstrant.* On voit du premier coup d'œil que ce passage est plein d'expressions inexactes, qu'il est altéré, comme il arrive souvent dans des abrégés et des extraits, et cependant la pensée principale est suffisamment claire.

Quoiqu'il y ait deux natures en Jésus-Christ, le Christ est *une seule* personne, de même que, dans le sacrement de l'Eucharistie, deux choses sont unies, le pain et le corps du Christ, et cependant cela ne fait qu'un. Et comment cela ne fait-il qu'un ? Parce que la substance du pain et du vin se transforme en la substance divine, par la puissance du Saint-Esprit. Ce qui dans le Christ est la personne, *persona*, est dans le sacrement de l'Eucharistie la substance, *substantia*; ce qui en Jésus-Christ est natures, *naturæ*, dans l'Eucharistie est propriétés, *proprietates naturæ*, lesquelles, dans le passage précédent, ont été inexactement appelées *substantia*, mais en même temps *natura, vel naturæ*. Ainsi s'expliquent les autres expressions, parfaitement justes en elles-mêmes, mais faussement interprétées depuis la réforme, telles que *imago, similitudo, repræsentatio virtutis*, etc., et par conséquent nous n'avons encore dans ce fameux passage de Gélase que la doctrine de la transsubstantiation.

Enfin, pour voir en un coup d'œil ce que les Pères ont cru de la présence du Christ dans le Sacrement et de la transsubstantiation qui en est la condition, nous avons encore à citer deux hommes dont la tâche fut de donner un aperçu de toute la foi de l'Église par le résumé qu'ils firent de tous les travaux scientifiques des Pères. Ces deux hommes sont S. Isidore de Séville en Occident, S. Jean Damascène en Orient.

S. Isidore, dans son traité *de Fide Catholica adversus Judæos* (1), démontre que le sacrifice du Nouveau Testament est annoncé et préfiguré dans l'Ancien Testament. Il considère comme un de ces prototypes le sacrifice de Melchisédech, et il remarque : *Non ergo jam victimas Judaicas quales sacerdos Aaron obtulit, credentes offerunt, sed quales idem Melchisedech, rex Salem, immolavit, i. e. panem et vinum, quod est corporis et sanguinis Domini verissimum sacramentum.* Et pour empêcher tout malentendu il ajoute : *De quo idem Dominus dicit : Qui manducaverit carnem meam*, etc. (2).

Puis la figure du Sacrement est montrée dans le livre des Proverbes (3), aux mots : *Venite, comedite panem*

(1) Cf. Le Quien, ad Joh. Damasc., *de Orthod. fide*, IV, 13, p. 270.

(1) Lib. II, c. 27.
(2) Joh., 6, 56.
(3) 9, 1-6.

Digitized by Google

meum, etc. (1). S. Isidore ajoute : *Id est : Sancti corporis escam sumite et bibite vinum*, etc.; *i. e. : Poculum sanguinis sacri percipite;* et à la conclusion du chapitre il dit : *Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus; tollitur illis Vetus Testamentum, redditur nobis Novum; conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi, illis fame et siti arentibus.* Ici il comprend donc le corps du Seigneur comme une véritable nourriture, son sang comme un vrai breuvage, et en même temps il voit sous cette forme la victime du sacrifice; par conséquent le Christ est proclamé présent dans le Sacrement comme il ne peut l'être que par la transsubstantiation. La même chose se retrouve dans le traité *de Offic.*, I, 18. Ici Isidore rappelle aussi les pains de proposition, *panes propositionis*, et il nomme les anciens types, en général, *umbra, imagines, exemplaria futurorum*, et le Sacrement lui-même il l'appelle *corpus, veritas, præfiguratum per exemplaria.* Cela seul est décisif. Si les sacrements de l'Ancien Testament doivent représenter quelque chose, les sacrements du Nouveau Testament ne peuvent pas avoir cette destination. Mais Isidore va plus loin; il indique comment le pain et le vin deviennent le corps du Christ : *Hæc autem* (*sc. panis et vinum*), *dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt*, c'est-à-dire ils cessent d'être ce qu'ils étaient, ils se transforment au sacrement du divin corps du Seigneur. C'est pourquoi Isidore parle de nouveau du corps du Christ comme d'une véritable nourriture, en ce qu'il lui oppose les autres aliments, *cæteri cibi* (2). Sans doute l'hérésie n'a pas manqué non plus d'attaquer Isidore; mais Arévalus, le dernier éditeur des œuvres de S. Isidore, a suffisamment répondu (1).

S. Jean Damascène, après avoir dit que le Christ est notre nourriture comme il est notre régénérateur spirituel, γέννησις πνευματικὴ et βρῶσις, et avoir brièvement expliqué cela en rappelant les paroles de l'institution de la Cène, se pose cette question : Comment cela est-il possible? Comment du pain peut-il devenir le corps du Seigneur? Il répond en en appelant à la toute-puissance divine. Comment, dit-il, Celui qui a tout créé du néant, qui s'est incarné dans le sein d'une vierge et s'est fait homme, ne serait-il pas en état de faire du pain son corps, du vin son sang? Οὐ δύναται τὸν ἄρτον αὐτοῦ σῶμα ποιῆσαι καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα; Mais pourquoi le Christ fait-il précisément son corps de la substance du pain et du vin? Parce que le corps du Christ est la nourriture de l'âme, et que rien n'est plus propre à représenter cette nourriture que le pain et le vin, qui sont les principaux aliments du corps. — S. Jean revient ensuite à se demander comment il faut se représenter la chose, et il répond plus nettement : Par la transformation. Le corps, dit-il, dont il est question, est le vrai corps du Christ, tel qu'il est né de la Vierge et est monté au ciel; non que ce corps soit descendu du ciel, mais le pain et le vin sont transformés au corps et au sang de Dieu : οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα Θεοῦ), et cette transformation se fait de telle sorte qu'une fois effectuée il n'y a pas deux, mais un seul : καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό. On ne peut pas exprimer plus

(1) V. 5.

(2) Cf. encore *Etymol.*, V, 19, n. 38, et in *Opp. Isid.*, append. XII, n. 4 (*Sermo de Corpore et Sanguine Christi*), et append. XIII (*de Eccles. dogmat.*), c. 53 et 75, et *Arevali Isidoriana.*

(1) *Isidoriana*, p. 1, c. 30.

Digitized by Google

nettement la foi en la transsubstantiation.

Damascène, conformément à cette foi, parle ensuite de l'adoration, du sacrifice, de l'efficacité de l'Eucharistie. Il fait expressément ressortir qu'on ne doit pas considérer l'Eucharistie comme la figure du corps du Christ, le Christ n'ayant pas dit : Ceci est la figure de mon corps, mais : Ceci est mon corps : τοῦτό μού ἐστι, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ; et quoique, ajoute-t-il, le pain et le vin soient de temps à autre, notamment dans S. Basile, nommés ἀντίτυπα, ils sont ainsi nommés, soit avant la consécration, soit comme préfigurant ce qui aura lieu spirituellement, en ce sens que nous participons par eux, par leur intervention sensible, à la divinité du Christ, tandis que nous n'en devenons point participants d'une manière purement spirituelle, par la seule contemplation, διὰ μόνης τῆς θέας, par conséquent sans intervention (1).

Ainsi la foi de l'Église, au temps des Pères, nous est connue. Nous avons constaté que la foi en la transsubstantiation est aussi ancienne que l'Église, et qu'on n'a pas eu à attendre la venue de Paschase Radbert pour savoir que c'est par la transsubstantiation que le Christ est véritablement présent dans le sacrement de l'Eucharistie.

Quant aux contradictions que rencontra Paschase, après avoir publié son traité *de Corpore et Sang. Dom.*, et dont nos adversaires font tant de bruit (2), elles ne portèrent, en tant qu'elles provinrent de théologiens orthodoxes, en aucune façon sur la transsubstantiation, mais sur des expressions qui, quoique non inexactes, pouvaient être mal interprétées. On ne prétendra pas que les imaginations d'un Érigène constituaient l'orthodoxie de l'époque, et que les subtilités d'un Ratramne étaient l'expression de la foi de l'Église. Ce que Paschase Radbert a proclamé était l'expression de la foi de l'Église, et c'est pourquoi l'Église l'adopta. Sans doute Bérenger le nia; mais ce n'est pas la seule, c'est une des nombreuses erreurs qu'il a soutenues. Il est peu honorable de répéter sans cesse ce qu'a dit ce visionnaire, comme si Lanfranc et les autres adversaires de cet hérésiarque n'avaient jamais existé. Que Bérenger, que, deux siècles plus tôt, Ratramne et Érigène aient existé, et parlé contre la foi de l'Église, cela prouve aussi peu contre l'existence et l'universalité de cette foi que l'existence et la protestation de Luther, de Zwingle et de Calvin, démontrent que l'Église, réunie au concile de Trente, n'a pas cru et proclamé le dogme de la transsubstantiation.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point, et nous renvoyons aux articles PASCHASE RADBERT, BÉRENGER et LANFRANC. Sans doute Lanfranc n'a pas connu encore le terme de *transsubstantiare*, et il a dit : *substantialiter convertere*, expression dont s'est servi aussi le concile de Rome de 1079 (sous Grégoire VII, contre Bérenger). Mais quelle est donc la différence des deux expressions ?

Enfin remarquons, en terminant, que l'Église grecque est complétement d'accord avec l'Église romaine quant à la foi en la transsubstantiation et au rejet de toutes les opinions mises en avant par les protestants (1).

Les expressions dont se servent les professions de foi signalées dans la note sont ou celles dont se servaient les anciens Pères grecs : μεταβάλλειν, μετα-

(1) *De Orthod. Fide*, IV, 13.
(2) *Voir* Hase, *Dogm.*, p. 456-457.

(1) *Cf. Confess. orthod.*, p. I, quæst. 107, et Dosithée (Syn. Hieros.), *Confessio decret.*, 17, dans Kimmel, *Monumenta Fidei*, p. 179 sq. et 456 sq.

Digitized by Google

κευεῖν, μεταῤῥυθμίζειν, savoir τὸν ἄρτον εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, plus nettement encore τὴν οὐσίαν τοῦ ἄρτου εἰς οὐσίαν, etc., ou l'expression formée plus tard, μετουσιοῦν. Quant à ce qui reste visible après la consécration, ils l'appellent εἶδος, τύπος, συμβεβηκὸς τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, ou généralement τὰ φαινόμενα.

Après tout ce qui précède il nous sera bien permis de dire : s'il y a jamais eu un article de foi historiquement démontré, c'est celui qui proclame que la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est la conséquence d'une transsubstantiation.

On sait suffisamment que Luther ne protesta contre la doctrine catholique de l'Eucharistie que lorsque sa protestation devint une protestation contre l'Église. Tant qu'on maintient la vérité par rapport au Sacrement de l'autel on ne peut accorder aucune valeur à une protestation quelconque contre l'Église ; on ne peut, à parler strictement, protester contre l'Église, parce que le Sacrement est une preuve vivante et permanente en faveur de l'Église ; d'où il suit que quiconque proteste contre l'Église doit, et doit nécessairement, qu'il le veuille ou non, protester contre le Sacrement de l'autel, comme l'a très-bien dit un des coryphées du protestantisme de nos jours, le Dr Schenkel (1).

Il ne s'agit par conséquent plus, dans ce cas, de la vérité en elle-même, mais de la déduction rigoureuse et logique, et du maintien d'une opinion une fois adoptée.

Il nous reste à pénétrer le sens plus profond des questions scientifiques que soulève le dogme lui-même.

On demande d'abord : La transsubstantiation est-elle absolument une conversion, *conversio*, ou un procédé par lequel la substance du pain et du vin est d'abord anéantie ou ramenée à la substance primordiale (la matière primitive), à la place de laquelle est substituée ensuite une autre substance, celle du corps du Christ ?

Dès le treizième siècle, ces deux théories se sont fait valoir l'une contre l'autre (1) et se sont maintenues opposées l'une à l'autre jusqu'au concile de Trente. S. Thomas ayant été favorable à la première, Duns Scot adopta la seconde, et ainsi se constitua une des nombreuses différences scientifiques qui séparèrent les Thomistes des Scotistes. On a nommé la transsubstantiation comprise de la première manière *conversio adductiva* ou *conversio*, celle qu'on a conçue de la seconde manière *conversio productiva* ou *transsubstantiatio per annihilationem*. Au concile de Trente chacun des deux partis insista pour obtenir la sanction de l'Église en faveur de son opinion ; mais le concile ne sanctionna ni l'une ni l'autre et déclara simplement que la transsubstantiation a lieu (2). Dans le fait les deux opinions aboutissent au même résultat et se confondent. Comme on ne peut assigner aucun moment où la substance existante du pain soit anéantie et où le corps du Christ ne soit pas encore présent, il est évident que la *conversio productiva* est la même chose que la *conversio adductiva*, et que l'expression seule de *transsubstantiatio per annihilationem* est maladroite et résulte de la rigueur exagérée des définitions.

Mais, de quelque manière que s'opère la transsubstantiation, dans tous les cas il s'élève une seconde question : que deviennent le pain et le vin qui subsistent après la transsubstantiation, et que faut-il penser de la substance

(1) *Encyclop. de Théologie protestante*, art. *Controverse de la Cène.*

(1) Cf. S. Thom., *S.*, p. III, quæst. 75, a. 8.

(2) Cf. Sarpi, *Hist. Conc. Trid.*, l. IV, p. 295 296, éd. Gorinch. 5.

Digitized by Google

élémentaire du pain et du vin qui disparaît et est remplacée par le corps du Christ? Les théologiens répondent à la première partie de cette question simplement : Ce qui reste, ce sont les accidents du pain et du vin. Mais qu'est-ce que ces accidents? Les *espèces*, c'est-à-dire ce qui est visible, ce qui est perceptible dans le pain et dans le vin, τὰ φαινόμενα, ou τὰ αἰσθητά, comme disent les Grecs. Mais, comme ces accidents sont des accidents d'une substance, ou, en d'autres termes, supposent une substance, un *subjectum*, ὑποκείμενον, sur lequel ou en lequel ils subsistent, on demande : Comment ces espèces peuvent-elles exister puisque la substance leur est enlevée? Il faut bien qu'on admette que cette substance leur est soustraite si l'on admet la transsubstantiation. Quelques théologiens ont argumenté de cette façon : Le corps du Christ ayant pris la place de la substance du pain et du vin, il faut considérer ce corps comme le sujet, *subjectum*, des espèces qui subsistent. D'autres ont rejeté cette explication, parce que le corps du Christ ne peut apparaître sous ces accidents et ne peut posséder les qualités qui leur appartiennent; c'est pourquoi ils ont désigné l'air comme le *subjectum* en question; mais ils n'ont pu défendre leur opinion contre les objections fondées qu'on leur a opposées (1). Enfin on s'est assez généralement entendu pour admettre que ces accidents sont sans sujet; et pourquoi Dieu ne pourrait-il pas les maintenir comme de pures espèces? Du reste, nous ne voyons pas très-clairement pourquoi on ne pourrait pas dire que le corps du Christ est la substance des espèces du pain et du vin.

Lorsque le Christ dit : Ma chair est vraiment nourriture, c'est-à-dire une véritable nourriture, etc., il semble désigner son corps comme la substance ou le sujet des espèces en question. La difficulté n'est sans doute pas amoindrie, car il est à peine plus facile de comprendre comment le corps du Christ apparaît sous la forme du pain et du vin que de comprendre comment les accidents du pain et du vin existent sans substance. Mais elle n'est pas plus grande; car, si je puis me figurer des accidents sans substance, je ne m'effrayerai pas de la pensée qu'une substance apparaît sous une forme qui lui est étrangère. De quelque façon qu'on doive s'imaginer ces espèces, on comprend facilement, dans tous les cas, qu'il faut qu'elles conservent les qualités qui leur sont naturelles, la couleur, le goût, l'odeur, la vertu de nourrir, etc.; car, dit S. Thomas, si Dieu leur conserve l'existence quoiqu'elles n'aient plus de *subjectum*, on ne voit pas pourquoi il ne leur conserverait pas en même temps les qualités (1), et la *quantitas dimensiva* sera sans doute considérée comme le premier accident et en même temps comme le *subjectum* (2). La question s'éclaircit un peu si, pour répondre à la seconde partie, nous reconnaissons ce qu'est la substance du pain et du vin transformée, et par conséquent n'existant plus après la consécration. Cette question présente de grandes difficultés. On comprend, d'après ce qui précède, que la substance dont il s'agit est l'intérieur, l'invisible, l'essence du pain et du vin. Mais qu'est-ce que cette essence? Le pain et le vin sont des éléments matériels, par conséquent appartiennent à la nature; par conséquent leur essence est la substance naturelle, c'est-à-dire la nature comme telle, ou la nature en elle-même. Comment devons-nous nous représenter cette nature? On parle d'une

(1) Cf. Thom., S., III, 77, 1.

(1) Quæst. 77, art. 3-8.
(2) *Ib.*, art. 2.

Digitized by Google

substance de la nature et l'on dit qu'elle se révèle dans les produits ou les objets multiples et divers de différentes manières, c'est-à-dire que les choses naturelles, multiples et diverses, ne sont que des formes différentes, des manifestations multiples et variées d'une seule et même essence.

Cela est vrai, sans contredit, et on s'expliquera d'après cela la multiplicité et la diversité dans la nature, par cela qu'une seule et même matière se meut diversement, qu'une impulsion, κίνησις, multiple et variée s'associe à une seule et même matière, ὕλη. Mais c'est précisément pourquoi la substance universelle de la nature ne peut être désignée comme l'essence de toutes les choses naturelles.

Lorsqu'un mouvement nécessaire s'associe à la matière afin de faire naître quelque chose, de produire un objet déterminé, ce mouvement appartient, non moins que la matière, à l'essence de la nature en général. Mais, dans des objets particuliers, ce mouvement, on le voit, n'est pas seulement aussi essentiel, il est encore plus essentiel que la matière; car l'essence d'un objet particulier est d'être, non pas purement nature, mais tel objet déterminé. S'il n'était cet objet même il ne serait pas, il n'existerait pas comme objet. Or, ce qui fait qu'une chose est *cette* chose, c'est précisément le mouvement, non pas le mouvement en général, mais un mouvement particulier, spécial, qui fait de la matière élémentaire cette chose spécialement déterminée.

Il faut donc d'abord le nommer quand on s'enquiert de l'essence d'une chose déterminée, et Aristote a raison quand il dit que l'εἶδος (le principe d'une forme déterminée, le principe du mouvement, l'âme) est plutôt la nature, μᾶλλον φύσις, que la matière, ὕλη. Donc nous ne pouvons pas désigner comme essence du pain et du vin la substance universelle de la nature, mais nous devons considérer comme telle la substance naturelle existant sous la forme déterminée de la substance du pain et du vin. Or nous n'avons pas dans chaque cas particulier devant nous le pain et le vin en général, mais tel pain particulier, tel vin déterminé, et, par le même motif qu'on ne peut désigner comme essence du pain et du vin en général la substance *une* de la nature, nous ne pouvons nommer, comme essence de ce pain et de ce vin particulier, le pain et le vin en eux-mêmes, ou la substance générale du pain et du vin. Le pain en lui-même, c'est-à-dire la matière de la nature qui existe comme pain, peut, tout comme la substance universelle de la nature, être mû et façonné à l'infini, et le pain qui est précisément devant nous est spécialement déterminé, particulièrement façonné, et en ce sens, c'est-à-dire précisément parce qu'il est *ce* pain spécial, il est différent de tout autre, accidentellement et spécialement.

Il en est de même du vin. De là résulte d'abord qu'on peut consacrer et substantiellement transformer du pain et du vin déterminés sans transsubstantier en même temps le pain et le vin en général; et ainsi se trouve repoussée une des principales objections soulevées, par ignorance ou par une fausse théorie de la nature, contre notre dogme. Mais il faut creuser encore davantage. Le pain et le vin ne sont pas des choses absolument naturelles. Ils proviennent bien de la matière élémentaire et appartiennent par conséquent à la nature, de la manière indiquée; mais, en tant qu'objets déterminés qu'ils sont, ils ne sont pas des produits de la nature. La nature ne produit ni pain, ni vin; elle produit des éléments dont on forme le pain et le vin. C'est l'homme qui les façonne. Pour qu'il y ait du pain

Digitized by Google

et du vin il faut que l'homme unisse au éléments produits par la nature un élément que la nature n'est pas capable de produire, qui, par conséquent, provient de l'esprit. Or il s'entend de lui que cet élément, qui provient de l'esprit, que l'homme associe aux éléments de la nature, appartient autant à l'essence du produit, c'est-à-dire du pain et du vin, que les éléments naturels, et même plus, d'après ce que nous avons vu précédemment. Or ce *plus*, vu de plus près, est *unique*; de telle sorte que ce que la nature apporte n'est plus à considérer comme l'essence et la substance, mais comme l'accident.

Si l'on demande : Qu'est-ce qui fait que ce pain et ce vin sont ce qu'ils sont? la réponse évidente est que c'est ce que l'homme a fait pour les façonner tels qu'ils sont. Ainsi c'est ce qui apparaît réellement dans le pain et le vin qui est l'essence même de ces choses. Sans doute l'homme seul n'aurait pu faire ni pain, ni vin, si la nature ne lui en avait fourni les éléments. Ces éléments sont donc nécessaires, tout aussi nécessaires que ce qui émane de l'homme. Mais nous n'avons par là que le fait, savoir, que la substance actuellement devant nous a besoin d'accidents pour exister, ou qu'il faut et l'essence, qui est devant nous, et tout autre moyen pour que la substance soit réellement.

Nous voyons dans la nature d'abord, comme essence, la substance universelle. Mais, de même que la nature prend des formes plus déterminées, qu'elle devient minéral, végétal, animal, de même ce qui était d'abord essence devient accident. L'essence de l'animal n'est pas la nature universelle, mais l'animal; la nature universelle s'associe nécessairement à l'essence de l'animal et apparaît ainsi en lui comme accident. Ainsi l'essence dans le cheval n'est pas l'animal, mais le cheval; mais, comme dans le cheval se trouve nécessairement aussi l'animal, l'animal apparaît en lui comme accident, et ainsi de suite à travers tous les degrés, jusqu'à l'individu. Toujours, dit très-bien Aristote, la πρώτη οὐσία est l'individuel, τόδε τι; ce qui vient ensuite, le spécial, *species*, est la seconde substance, δευτέρα, et ce qui est encore plus général, *genus*, est la troisième substance, τρίτη οὐσία, etc.

Or il est évident que la seconde, la troisième, la quatrième essence ne peut plus être considérée comme essence proprement dite, qu'elle est l'accident de la première essence. Il en est ainsi dans le cas qui nous occupe ; la πρώτη οὐσία du pain et du vin est ce qui dépend de l'homme, c'est-à-dire ce que l'homme a fait pour qu'il y ait du pain et du vin ; c'est là l'essence proprement dite, et tout le reste, qui s'y ajoute, est accident. Or, ce reste, c'est tout ce que la nature y apporte, comme c'est le cas dans tout produit de l'art. Maintenant nous avons une base certaine pour répondre à la question qui demande ce qui se passe dans la transsubstantiation. On s'est enquis des procédés analogues dans la nature, et on les a découverts partout; ainsi, par exemple, le procédé de la nutrition. Bien plus, les animaux et les plantes conservent leur forme et leurs qualités, pendant un certain temps, souvent très-longtemps, après avoir cessé de vivre, c'est-à-dire après que leur substance ou leur essence, à savoir leur âme, n'existe plus. Mais dans toutes ces analogies on ne peut se dissimuler qu'il y a toujours une grande différence, une différence trop grande pour qu'on puisse se féliciter beaucoup de l'analogie découverte. Ce que nous avons dit nous a montré que, dans la recherche des analogies du procédé dont il s'agit, il ne faut pas se restreindre aux choses purement naturelles, qu'il faut envisager les choses qui

Digitized by Google

sont faites avec des éléments naturels, mais qui deviennent ce qu'elles sont, non par la nature, mais par l'homme (produits de l'art, instruments, etc.), et, en second lieu, qu'on ne peut tenir pour substance ou essence de ces choses que ce que l'homme y a ajouté, le but, la destination, en un mot la pensée qui se réalise par elles. Qu'on s'en tienne à cette pensée, et l'on découvrira des analogies beaucoup plus immédiates et plus satisfaisantes, et le procédé de la transsubstantiation paraîtra beaucoup moins étrange. Non pas sans doute qu'on puisse jamais découvrir une chose parfaitement semblable et la rendre même compréhensible par quelque analogie que ce soit; quelque peine que nous nous donnions dans nos recherches, nous serons toujours obligés d'en revenir, avec S. Ambroise et S. Jean Damascène, à la toute-puissance divine comme dernier motif d'éclaircissement, et nous devrons avouer avec S. Thomas « que ni l'expérience ni la réflexion, mais la foi seule qui s'appuie sur l'autorité divine, pourra nous faire comprendre que le vrai corps et le vrai sang du Christ sont présents dans le Sacrement. » D'un autre côté il ne nous sera pas difficile de reconnaître avec S. Augustin, dans la transsubstantiation et ses effets, une conséquence naturelle de l'incarnation, et il ne nous sera pas difficile, par conséquent, de repousser toute espèce de doute à l'égard de ce point unique de notre foi, si nous maintenons avec une certitude entière toutes les autres vérités dogmatiques.

Du reste, les analogies indiquées doivent nous rendre encore un autre service. Examinons ce qui se passe en nous et autour de nous; nous voyons tantôt des substances et des accidents se transformer, tantôt la substance seule changer tandis que les accidents restent les mêmes; d'autres fois, les accidents changer lorsque la substance reste ce qu'elle était. Nous expliquons-nous ces phénomènes? Y comprenons-nous quelque chose? Pas le moins du monde! Nous les voyons qui s'opèrent devant nous, nous reconnaissons que *cela* est ainsi, et nous nous contentons de cette observation; nous passons outre, sans nous inquiéter de savoir comment cela se passe, comment cela est possible. Mais, quand il s'agit de choses religieuses, nous prétendons comprendre le comment, constater si la chose est possible; nous voulons savoir comme si nous étions les créateurs du monde, et, quand nous ne réussissons pas, comme de juste, nous sommes tentés de substituer le doute à la foi, ou, ce qui est pire, de substituer aux objets de la foi, c'est-à-dire de la réalité, des imaginations qui répondent à notre capacité bornée.

Quant à la bibliographie relative à la transsubstantiation, elle est immense; elle comprend toutes les dogmatiques, tous les traités spéciaux sur les sacrements en général et sur l'Eucharistie en particulier. Nous ne pouvons tout citer; un choix est difficile. Nous n'indiquerons, outre les ouvrages mentionnés dans notre article, que le livre solide et savant du cardinal Wiseman : *Lectures on the real presence of Jesus-Christ in the blessed Eucharist*, London, 1842. MATTÈS.

TRANSYLVANIE (en allemand *Siebenbürgen*), province de la monarchie autrichienne, bornée par la Hongrie, la Valachie, la Moldavie et la Gallicie. Elle reçut son nom allemand des sept principaux forts (*Siebenburgen*) du pays. En hongrois elle se nomme *Erdélyordszag*, pays forestier, parce que, pour la Hongrie, elle est au delà des forêts, et le mot latin *Transylvania* n'est que la traduction du mot hongrois.

Cette contrée faisait autrefois partie de la Dacie; elle devint province ro-

Digitized by Google

même lorsque Trajan vainquit Décébalus, roi des Daces. Elle fut, durant les invasions des Barbares, traversée par les Ostrogoths, les Huns et les Avares. Au neuvième siècle elle fut conquise par les Hongrois, descendants des Huns, mais elle fut bientôt menacée vers l'ouest par les Petschenègues (Pazinkita, Bedjenak), et il resta fort peu de Hongrois dans le pays. Au dixième siècle les Hongrois refoulés envahirent de nouveau la Transylvanie, battirent les Petschenègues et s'emparèrent de leur ancienne résidence; de là la *population hongroise* de la *Transylvanie*. Des Hongrois qui étaient demeurés du temps des Huns ou des Petschenègues naquirent les *Szeklers*, qui parlent également le hongrois. Enfin, en 1143, le roi Geyza II appela dans les districts ravagés par les Byséniens et les Cumanes des habitants des Flandres, de la Saxe et de la haute Allemagne, qui s'y établirent et formèrent la *nation saxonne*. Ces trois races, habitant des districts différents, constituent la principale population de la Transylvanie.

Au point de vue politique ce pays avait, au dixième siècle, des princes indépendants; en 1003 Étienne le conquit et le fit administrer par des woïwodes. Après la malheureuse bataille de Mohacz Jean Zapolya, alors woïwode, s'opposa à Ferdinand Ier, roi de Hongrie, prit le nom de roi, et finit par obtenir la souveraineté réelle du pays à la suite d'un traité de paix. Ses successeurs, la plupart placés sous la suzeraineté turque, firent tous la guerre à la maison d'Autriche, jusqu'à ce qu'enfin, en 1713, après la défaite de François Kahocry, le pays se soumit à l'Autriche, et fut, en 1765, érigé en grand-duché par l'impératrice Marie-Thérèse. En 1848 la Transylvanie tenta de s'unir à la Hongrie; mais les Saxons et les nombreux Valaques s'opposèrent à la réalisation de ce projet, qui échoua complétement lorsque les Transylvains mirent bas les armes à Vilagos, en 1849. Depuis lors la Transylvanie fait partie des pays héréditaires de la couronne d'Autriche.

Conversion. Les présomptions des historiens relatives à l'époque où les premières semences du Christanisme furent répandues dans ce pays ne sont pas unanimes. Le protestant Godefroy Schwartz prétend, d'après Jean Scylitzes Curopalates, dont Cédrénus et Zonare répètent mot pour mot le récit, que le Christianisme y fut implanté au dixième siècle par l'Église grecque. Il s'appuie sur ce qui suit.

Bolozudes et Gylas, deux Hongrois de marque (nommés *Turci* par l'historien cité), firent, au milieu du dixième siècle, un voyage à Constantinople, y reçurent le baptême, et emmenèrent avec eux à leur retour un moine nommé Hiérothéus, que Théophylacte, le patriarche, sacra évêque des Hongrois, *Turcorum episcopum ordinavit*. Celui-ci aurait ensuite, à l'aide de plusieurs prêtres, converti le peuple de Transylvanie. Mais, ajoute Schwartz, Bolozudes serait retombé dans le paganisme, tandis que Gylas serait demeuré chrétien. Sa fille, la belle Sarolta, après avoir épousé le prince de Hongrie, Geyza, aurait amené son mari et son fils à S. Étienne, qui aurait gagné toute la nation hongroise au Christianisme.

Malgré ce récit, c'est à l'Église latine, et non à l'Église grecque, qu'il faut attribuer la conversion de la Transylvanie. Des savants hongrois, tels que Salagi, Katona, et le prévôt George Fejer (1), s'appuyant sur les témoignages des écrivains de l'Occident, ont ébranlé si radicalement l'opinion de

(1) George Fejer, *Religionis et Ecclesiæ Christianæ apud Hungaros initia*, Buda, 1836, p. 72.

Digitized by Google

Schwartz qu'on peut soutenir que la conversion de la Transylvanie est due à l'Église latine et remonte au commencement du onzième siècle, et en voici les preuves.

1. Les auteurs grecs ne disent pas un mot du récit de Curopalates.

2. Constantin Porphyrogénète, d'après Curopalates parrain de Bolozudes, parle bien des Hongrois et notamment de Bolozudes, mais ne dit rien du prétendu baptême, et affirme au contraire positivement que les Hongrois n'étaient point baptisés.

3. L'opinion de Schwartz que Gylas est un nom propre est une pure présomption, attendu que d'autres soutiennent que Gylas est le nom d'une dignité. Ce n'est également qu'une conjecture que de faire de Sarolta la fille de ce Gylas plutôt que d'un autre.

4. Suivant Ranzanus et Simon Kéza, Sarolta, étant déjà mariée à Geiza, fut baptisée en Hongrie.

5. Les dates ne sont pas d'accord.

6. Il est certain que S. Étienne, roi de Hongrie, fit la guerre en 1003 contre un ennemi déclaré du Christianisme, savoir le jeune Gyula de Transylvanie, qui était un neveu du vieux Gyula, père légitime de Sarolta et frère de Zombor. Si donc le récit de Curopalates était vrai, on ne comprendrait pas comment ce Gyula, neveu de Gylas, baptisé suivant Schwartz, se serait si vivement soulevé avec tout son peuple contre le Christianisme au bout de cinquante ans.

S. Étienne, fils dévoué de l'Église latine (1), conquit la Transylvanie et y fonda l'évêché et le chapitre de Carlsbourg (*Alba Julia*, plus tard *Alba Carolina*) (2), qui devint la pépinière du Christianisme en Transylvanie. Au douzième siècle les Saxons fondèrent à Hermannstadt un prieuré qui, exempt de la juridiction de l'évêque de Transylvanie, appartenait à celle de l'archevêque de Gran. Plus tard l'évêque Milkovinus, fuyant la Valachie et la Moldavie pour échapper à la fureur des Turcs et des Grecs schismatiques, administra, avec l'autorisation du Pape Jules II, comme vicaire de l'archevêque de Gran, les décanats des environs d'Hermannstadt (1).

Réforme. Les Saxons de la Transylvanie entrèrent, par suite de leur affinité nationale et de leurs affaires de commerce, en relations très-fréquentes avec les Allemands. De là vint que dès l'origine la réforme trouva parmi les moines saxons de la Transylvanie des partisans nombreux et empressés; on cite notamment deux Dominicains échappés de leur couvent, George Silésita et Ambroise, qui célébrèrent dans Hermannstadt le culte divin en langue allemande et déclamèrent contre les institutions de l'Église catholique. Les négociants saxons, qui avaient entendu de leurs oreilles tout le bruit que faisait la réforme en Allemagne, adoptèrent aveuglément l'enseignement nouveau. Les Catholiques en donnèrent avis à George de Szakmar et à Ladislas de Zalka, archevêques de Gran, à la juridiction desquels appartenait Hermannstadt. Ces prélats en appelèrent aux lois promulguées contre les hérétiques par le roi Matthias et adressèrent leurs plaintes à Louis II, qui publia des édits contre les novateurs et convoqua une diète où de sévères mesures furent également ordonnées à l'égard des sectaires. Mais, comme l'autorité royale tomba dans un abaissement profond sous Wladislas II et Louis II, princes sans énergie et d'origine slave, les édits du roi et les ordonnances de la diète demeurè-

(1) *Voy.* HONGRIE.

(2) Cf. George Pray, *Specimen Hierarchiæ Hungaricæ*, Posoni, 1779, II, p. 202.

(1) Pray, *op. cit.*, I, p. 413.

Digitized by Google

rent aucun effet sur des esprits d'ailleurs principalement préoccupés de l'approche des Turcs.

Les novateurs propagèrent peu à peu leurs opinions sous la protection d'un juge d'origine saxonne, nommé Pempfinger. L'inimitié de Zapolya contre Ferdinand, l'usurpation de l'évêché par le laïque François Dobo, la rareté du clergé, décimé par la guerre des Turcs, furent autant de circonstances favorables au protestantisme. Dès 1529 tout le conseil de Hermannstadt avait adopté les doctrines de Luther, et la même année les chanoines, les moines et les religieuses furent obligés de quitter la ville, sous peine de mort. Toute la nation saxonne imita les habitants de Hermannstadt, et reconnut, au synode de Medgyes, en 1545, la confession d'Augsbourg. En 1552 elle élut pour superintendant Paul Wiéner, de Laybach. Des Saxons la doctrine protestante se propagea chez les Hongrois et les Szeklers; Klausenbourg, Torda, Enyed et d'autres villes l'adoptèrent (1). Vers 1554 un nouveau malheur fondit sur la Transylvanie : les erreurs de Calvin s'y firent jour. Martin Kalmanczy, prédicateur luthérien, d'abord à Bereghszaoz, puis à Debreczin, fit un amalgame des doctrines de Luther et de Calvin et fonda avec plusieurs coopérateurs une secte nouvelle. Il trouva un puissant appui dans Pétrovics, tuteur de Sigismond Zapolya, et le nombre de ses sectateurs s'accrut tellement qu'ils se séparèrent des Luthériens en 1564 et élurent Denys Madarasz aux fonctions de superintendant de leur secte.

Les Calvinistes, pour attirer à eux les Luthériens hongrois, qui étaient unis aux Saxons, nommèrent alors leur doctrine *la foi hongroise;* celle de Luther, ils l'appelèrent *la foi allemande,* comme s'il ne convenait pas à un Hongrois de professer une foi non nationale, tandis que les Catholiques, sans distinction de nationalité, continuèrent de désigner leur croyance sous le juste nom de la *vraie foi* (1).

Mais le socinianisme lui-même n'épargna pas la Transylvanie. Jean-Sigismond, égaré par son médecin Blandrata (2) et par François Davidis, qui de Luthérien était devenu Calviniste pour aboutir au socinianisme, prit sous son égide la doctrine de Socin, accorda en 1571 le libre exercice de leur religion aux Sociniens, et leur permit d'élire un superintendant (3).

Il y eut aussi des anabaptistes en Transylvanie, comme le prouvent les lois promulguées contre eux, notamment l'article 26 de celle de 1599. On vit même dans ce chaos de sectes des sabbatiens, qui étaient nés en 1530 en Bohême, et qui, d'après Érasme, célébraient avec tant de dévotion le sabbat qu'ils n'auraient pas même remué la main ce jour-là pour s'enlever un fétu de l'œil. Ils furent très-nombreux en Transylvanie, au dix-septième siècle, sous Gabriel Bethlen.

Les Grecs, d'origine valaque et arménienne, jouèrent cependant un rôle bien plus considérable en Transylvanie, où ils s'étaient réfugiés pour échapper à la terreur des Turcs. Les efforts de Kollonics, archevêque de Gran, parvinrent à ramener à l'Église catholique près de 100,000 Grecs schismatiques, qui avaient été longtemps sous la direction de leur évêque Théophile et de son successeur Athanase. En 1696 l'évêché latin, aboli par les protestants au seizième siècle, fut rétabli, et les Grecs

(1) Timon, dans Spanyik, *Hist. pragm. Hungariæ*, ed. 6, Pestini, 1844, p. 355.

(1) Belnay, dans Spanyik, *op. cit.*, p. 356.
(2) *Voy.* BLANDRATA.
(3) Doct. Lányi, *Magyar föld története*, I, p. 312.

Digitized by Google

unis furent placés sous sa juridiction. Plus tard ils obtinrent un évêque de leur rite, dont le siége est à Balazsfalva (Blasendorf). Les Grecs schismatiques ont aussi leur évêque propre. Les Juifs ont un grand-rabbin, qui est nommé par l'évêque de Transylvanie. Il y a aujourd'hui dans ce grand-duché, sous la juridiction de l'évêque latin, dans 208 paroisses et 40 couvents, 236,455 fidèles; sous l'évêque catholique grec, dans 1,360 paroisses et un couvent, près de 650,000 âmes.

Cf. Gran, Honter, Kolocza.

Zalka.

TRAPPISTES. La célèbre abbaye de la Trappe, de l'ordre de Cîteaux, située dans le Perche (1), fut fondée, en 1140, par la libéralité de Rotrou, comte du Perche. Cette retraite était trop sévère pour être fréquentée par les gens du monde, et elle demeura longtemps à l'abri de ses séductions. Mais l'abbaye, ayant peu à peu acquis de grandes richesses, devint, suivant la coutume de l'époque, une abbaye commendataire (2); les mœurs y déclinèrent avec la discipline, et les religieux devinrent le scandale du pays. Ils avaient été plusieurs fois obligés de quitter leur couvent, durant les guerres de la France contre l'Angleterre, et s'étaient, dans ces circonstances, par trop familiarisés avec les habitudes du monde. La ruine des mœurs et de la discipline entraîna à son tour celle des richesses de l'abbaye; la vie commune fut abandonnée, et les moines n'employèrent plus ce qui restait des revenus du couvent qu'en parties de chasse et de plaisirs. Heureusement l'abbaye finit par être tirée de cette profonde décadence; ses habitants furent rappelés à la vie sérieuse des premiers ermites de la Thébaïde, et bientôt tous ceux qui mirent le pied dans cette solitude purent s'écrier en vérité : *Quam terribilis est locus iste! Vere domus Dei et porta cœli.*

Si les abbés commendataires avaient hâté la ruine de l'abbaye de la Trappe, ce fut un abbé commendataire qui l'en retira.

Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé naquit, le 9 janvier 1626, de Denys Le Bouthillier, seigneur de Rancé, baron de Véret, secrétaire de la reine Marie de Médicis et conseiller d'État. Il fut dès sa jeunesse destiné à l'ordre de Malte, élevé chrétiennement, et ne négligea pas, au milieu des exercices du corps qui convenaient à un chevalier, la culture des langues latine et grecque.

La mort lui enleva de bonne heure son frère aîné, et cette perte changea sa destinée. Comme le défunt avait été en possession de fort riches bénéfices, les parents du futur chevalier de Malte voulurent qu'il se destinât à l'état ecclésiastique pour hériter des bénéfices de son frère.

En effet l'abbé de Rancé devint en peu de temps chanoine de Notre-Dame de Paris, abbé de la Trappe de l'ordre de Cîteaux, de Notre-Dame du Val de l'ordre de Saint-Augustin, prieur de Saint-Symphorien de l'ordre des Bénédictins, et de Saint-Clément, en Poitou, de sorte qu'à l'âge de dix ou onze ans, sans avoir rendu le moindre service à l'Église, il jouissait d'un revenu de 15 à 20,000 livres de bénéfices ecclésiastiques. Le jeune de Rancé se mit avec une ardeur réelle aux études les plus sérieuses, publia, à l'âge de douze ans, une édition des poëmes d'Anacréon avec des commentaires et une traduction française, et son travail devint l'objet d'une admiration générale.

Après les belles-lettres il se livra à l'étude de la philosophie et de la théologie, acquit autant d'érudition qu'il

(1) Département de l'Orne, à 12 kil. N. de Mortagne, près de Soligny.

(2) *Voy.* Abbé.

Digitized by Google

avait de talent naturel et se fit remarquer par une vie tout à fait exemplaire.

Cependant peu à peu ses rapports avec le monde l'entraînèrent dans une dissipation qu'augmentait la violente passion qu'il avait pour la chasse. Malgré ses goûts mondains et sa vie légère il reçut la prêtrise en 1651, et devint docteur en théologie en 1654. Il refusa l'évêché de Léon, parce qu'il espérait devenir coadjuteur de son oncle, évêque de Tours. Plus il avançait en âge et plus il se livrait avec ardeur aux folies du siècle. Cependant la miséricorde divine préparait en secret sa conversion. Il perdit un de ses cousins, qui était le plus puissant de ses protecteurs. Il fut comme miraculeusement délivré d'un péril mortel qui lui arracha ce cri: « Où serais-je si Dieu n'avait eu pitié de moi? » Mais cette voix de Dieu fut de nouveau étouffée par les caresses du monde et les suggestions de l'ambition. Il fut comblé d'éloges à une assemblée générale du clergé de 1655 devant laquelle il porta la parole. Il finit par craindre que sa conduite à l'assemblée ne déplût à la cour et se retira dans sa terre de Véret. Les pensées plus sérieuses qui l'assaillirent dans sa retraite et la mort du duc d'Orléans qui survint (1660) réveillèrent en lui la ferme résolution de changer de vie. Voulant dès lors affranchir son âme de toutes les sollicitudes mondaines, il renonça à tous ses bénéfices, sauf l'abbaye de la Trappe, et consacra à des œuvres de bienfaisance ce qui lui restait de ses revenus, après avoir pourvu à l'entretien de ses sœurs et à l'amélioration de son abbaye. Lorsqu'il se retira à la Trappe, son premier soin fut de mettre un terme aux désordres qui s'y étaient introduits, et il n'y réussit qu'avec des peines infinies; car, dès que les religieux eurent vent de ses projets, ils recoururent à tous les moyens imaginables pour conserver leur fatale indépendance, et ils allèrent jusqu'à menacer les jours de leur supérieur. Mais les menaces n'intimidèrent pas l'intrépide abbé. Il attira à son couvent des religieux de la stricte observance, et obligea les anciens religieux à se prêter à la réforme par une convention, en date du mois d'août 1662, qui fut approuvée au mois de février suivant par le parlement de Paris. L'abbé de Rancé n'épargna rien non plus pour la prospérité matérielle du couvent, auquel il fit don, entre autres libéralités, d'un bien qui appartenait à la mense abbatiale.

Cependant cela ne suffisait pas au pieux réformateur, qui, pour mieux atteindre son but et travailler à sa propre perfection en contribuant à celle de ses religieux, entra, à l'âge de trente-huit ans, au couvent de Perseigne, y accomplit son noviciat l'année suivante, fit solennellement profession et fut sacré.

La règle qui régnait dans son abbaye ne lui parut pas assez sévère, et il y établit peu à peu les pratiques les plus austères. Il obtint de ses religieux qu'ils s'abstiendraient de vin et de poisson, ne mangeraient que rarement des œufs, et de la viande seulement en cas d'extrême nécessité; qu'ils éviteraient de plus en plus tout rapport avec les séculiers et reprendraient les travaux manuels. Ces réformes, librement acceptées, furent malheureusement entravées à la suite de deux voyages que l'abbé de Rancé fit à Rome pour y traiter les affaires de l'ordre, au nom de l'assemblée des supérieurs de la stricte observance de Cîteaux réunis à Paris en 1664. Le prieur de la Trappe profita de l'absence de l'abbé pour opérer des changements qui tendaient à rétablir l'ancienne règle mitigée; toutefois le sous-prieur et les religieux résistèrent à ces coupables tentatives. L'abbé de Prières fut chargé de ramener

Digitized by Google

l'ordre et la paix et de prévenir toute espèce de schisme dans l'avenir, ce qu'il obtint en envoyant provisoirement dans une autre abbaye le prieur qui avait soulevé la tempête. Lorsque l'abbé de Rancé revint, en 1666, il eut la joie de voir la stricte observance régner dans toute sa rigueur parmi ses religieux. Il devint dès lors lui-même l'exemple vivant de la règle pour eux; au milieu des rudes et humbles travaux auxquels il se soumit, comme un simple moine, il observait le jeûne le plus sévère; il était toujours le premier à l'office, à la prière, à tous les exercices réguliers, et ses pieux disciples consentirent, en 1675, à renouveler leurs vœux et à faire la promesse spéciale de maintenir jusqu'au dernier soupir les coutumes de la maison et de repousser toute tentative d'adoucissement. Malheureusement il eut la douleur de voir mourir en peu d'années 30 de ses moines; lui-même tomba dangereusement malade, et le bruit se répandit alors que la trop grande rigueur de la règle abrégeait la vie des moines. Une foule de prélats écrivirent à l'abbé de Rancé pour l'engager à mitiger sa règle; il se rétablit, la santé reparut dans la maison, et, loin d'en atténuer la discipline, il la renforça en quelque sorte. Il publia alors son *Traité de la Sainteté et des devoirs de l'état monastique* (1), qui lui suscita de nouveaux contradicteurs, parce qu'il y soutenait que l'étude était la cause de la décadence et de la ruine du monachisme. Le savant et doux Mabillon (2) prit, avec sa modération habituelle, la défense des lettres et des sciences, dans son *Traité des Études monastiques* (3). Toutefois l'opinion de l'abbé de Rancé était plus excusable en ce que la science théologique commençait à devenir très-superficielle en France.

(1) 1683, 2 t. in-4°.
(2) *Voy.* MABILLON.
(3) 1691.

L'abbé de Rancé fut, à la fin de sa vie, obligé, par son grand âge, de relâcher quelque chose de l'austérité de son régime; il ne put plus assister au travail, parut rarement au chapitre, se démit enfin de sa dignité d'abbé, et obtint, en 1696, pour successeur dom Zozime, qui mourut peu de temps après. Dom Gervaise, qui lui succéda, mit le trouble dans la maison de la Trappe. Cependant M. de Rancé obtint la démission de dom Gervaise, qui fut remplacé, en 1699, par dom de la Tour. Celui-ci maintint fermement la règle et dirigea la Trappe dans l'esprit de son fondateur. L'abbé de Rancé mourut le 26 octobre 1700, à l'âge de 74 ans; il expira couché sur la cendre et la paille, en présence de l'évêque de Séez et de toute sa communauté. La vieillesse de l'abbé de Rancé fut une réponse péremptoire à ceux qui prétendaient que sa règle abrégeait la vie (1).

La règle des Trappistes contient les principales dispositions suivantes. En été ils se couchent à huit heures, en hiver à sept. Ils se lèvent à deux heures du matin pour réciter matines au chœur; elles durent, avec les autres prières qui y sont jointes, jusqu'à deux heures et demie. Ils se recouchent jusqu'à prime. Ils font alors chacun une lecture particulière, tandis que les prêtres disent la messe. Prime se récite à cinq heures et demie et cette heure est suivie du chapitre. A 7 heures on se rend au travail, dans le couvent ou au dehors, suivant le temps et la saison.

(1) Cf. les *Vies* de l'abbé de Rancé, par Maupeou, par Marsollier et par dom Le Nain; le *Genuinus Character fratris Armandi Joannis Rancœi*, par Inguimberti; *Apologie de Rancé*, par dom Gervaise; *Vie de l'abbé de Rancé*, par Chateaubriand, Paris, 1844, in-8°; Gocking, *Vie*, etc., Berlin, 1820; Hélyot, *Ordres monast.*, etc., t. VI, p. 1.

Digitized by Google

Les moines font eux-mêmes tout ce qui est nécessaire aux besoins du couvent. A 8 heures et demie l'office continue par tierce, sexte et none; puis l'on se rend au réfectoire. Les tables sont sans nappe, mais très-propres; le dîner consiste en mets farineux, en racines, légumes, etc., sans beurre ni huile. La prière des repas se fait dans l'église. Puis chacun se retire dans sa cellule, où il lit et médite. Ensuite les moines vont pendant deux heures au travail. Ce travail commun achevé, chacun s'occupe dans sa cellule, et vers quatre heures reparaît à l'église pour vêpres. Le souper se fait à cinq heures, au réfectoire, et consiste en un morceau de pain, quelques fruits et de l'eau. Après un court temps de repos on se rend au chapitre; à 6 heures à complies, que suit une demi-heure de méditation. Tous les religieux reçoivent l'eau bénite des mains de l'abbé et se rendent au dortoir. Leur lit consiste en une planche, une paillasse, un oreiller en paille et une couverture. Ils ne se déshabillent pas, même en cas de maladie. Les malades sont très-bien soignés; il leur est permis de manger de la viande et des œufs. Quand le malade est à l'agonie on le couche sur la paille. Leur église est tout à fait simple; tout luxe en est banni. Les Trappistes sont très-hospitaliers; toutefois ils ne s'écartent pas de leur règle en faveur des étrangers, et ils observent autant que possible le silence (1).

Le grand-duc de Toscane, Côme III, disposa en faveur des religieux de la Trappe de l'abbaye de Buon-Solasso, près de Florence, et en 1705 18 moines l'occupèrent et y pratiquèrent leur règle dans toute sa sévérité. La réforme de la Trappe ne prit pas d'autre extension à cette époque. Cependant la réforme de l'abbaye de Septfonts fut à peu près analogue à celle de la Trappe.

Malgré sa profonde séparation du monde, l'abbaye de la Trappe ne put pas plus échapper à la tourmente révolutionnaire que les autres institutions de l'Église. Les Trappistes, dispersés en 1791, furent soutenus, recueillis, dirigés par leur digne maître des novices, *dom Augustin de Lestrange*, qui trouva un asile pour 24 de ses confrères dans le canton de Fribourg, en Suisse, où il fonda le couvent de Valsainte. La règle y fut observée plus rigoureusement que jamais, ce qui n'empêcha pas la vocation de tant de membres nouveaux qu'on fut obligé d'en envoyer des colonies au loin. Ainsi furent fondées les résidences des Trappistes à Puébla, en Catalogne, dans les environs d'Anvers, dans le diocèse de Munster, dans le Piémont, au Canada. En 1794 un bref du Pape Pie VI, du 30 septembre, autorisa le nonce en Suisse à ériger Valsainte en abbaye, dont le premier supérieur fut dom Augustin de Lestrange. En 1796 l'abbé fonda dans le Valais un couvent de Trappistines, qui compta parmi ses religieuses la princesse Louise de Condé. Il établit en même temps, non loin de là, une résidence de Pères trappistes chargés de la direction des couvents de femmes. Bientôt après il créa une communauté du tiers-ordre, qui se destina à l'éducation des jeunes filles et compta peu de temps après 150 élèves à Valsainte. Malheureusement, en 1798, les armées françaises ayant pénétré en Suisse dispersèrent ces institutions naissantes. Dom Augustin se retira à la tête de 250 moines et religieuses; 74 d'entre eux se rendirent à Constance, à Augsbourg et à Munich; 15 autres parvinrent à s'établir dans la Russie Blanche, où dom Augustin les accompagna. De là il se rendit à Saint-Pétersbourg et obtint de

(1) Cf. les règlements de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe, en forme de Constitutions, qui contiennent les exercices et la manière de vivre des religieux, dans Holsténius, *Cod. Regul. monast.*, t. VI, p. 666.

Digitized by Google

l'empereur la permission de faire venir en Russie ceux de ses compagnons qui étaient restés provisoirement en Bohême et à Vienne. Ils arrivèrent en effet en Pologne, s'arrêtèrent quelque-temps à Kenty, Varsovie et Cracovie, se réunirent à leur abbé et obtinrent deux couvents à Brzesk et deux autres dans le diocèse de Luko, en Lithuanie. Mais, Paul Ier ayant tout à coup changé de système politique, tous les Français qui habitaient la Russie furent obligés de la quitter en mars 1800. Après bien des misères les infortunés religieux parvinrent à Dantzig, et y furent traités avec douceur par le magistrat protestant, qui leur assigna un vieux couvent fondé autrefois par les religieuses de Sainte-Brigitte. Les autres Trappistes quittèrent de même peu à peu la Russie Blanche et la Lithuanie et parvinrent à Lubeck, grâce aux secours d'un négociant protestant; de là ils partirent pour Altona, où ils passèrent l'hiver. Dom Augustin se rendit alors en Angleterre pour y chercher un asile, et en effet il fut autorisé à bâtir un couvent près de Londres pour les Trappistines. En même temps il envoya 30 Trappistes fonder une colonie dans le Kentucky, quitta avec ceux qui restaient Altona en 1801, en laissa quelques-uns à Paderborn, à Dribourg, et se dirigea vers Fribourg, où le rappelait le magistrat du canton. Les religieuses s'établirent à Villard-Vollard, près de Valsainte, puis à Rieddray; les religieux à Sion, dans le canton du Valais et à Rapallo, près de Gênes. En 1804, durant un voyage qu'il fit à Rome, dom Augustin fonda, près de cette ville, un couvent qui fut fermé lors de l'invasion des Français. En 1805 il partit pour l'Espagne et y visita un couvent qu'il avait fondé dix ans auparavant près de Saragosse. Lorsque les circonstances devinrent plus favorables dom Augustin espéra pouvoir rétablir son ordre en France. Il confia, d'après le conseil du cardinal Fesch, l'hospice du mont Genèvre (1) à ses religieux, qui se chargèrent de donner l'hospitalité aux voyageurs. Les moines de l'hospice devaient se recruter dans la maison de Gênes. Enfin dom Augustin se mit à la tête d'un couvent de Trappistes dans le voisinage de Gros-Bois, et acheta le mont Valérien pour y établir un calvaire. Mais ce calme passager ne dura guère, et l'empereur retira sa faveur aux Trappistes lorsqu'il entra en conflit avec le Pape. On demanda aux Trappistes de Cervara, près de Rapallo, un serment qu'ils prêtèrent d'abord, mais qu'ils rétractèrent ensuite publiquement, d'après l'ordre de leur abbé; ils furent exilés en Corse. Le conseil de Fribourg reçut l'ordre de fermer le couvent de Valsainte et d'arrêter dom Augustin. Celui-ci parvint à se réfugier, en compagnie du P. Lagrange, à Riga, de là se rendit en Angleterre, à la Martinique, et enfin aux États-Unis. Là il retrouva plusieurs de ses confrères qui s'y étaient également réfugiés, et les uns se consacrèrent à l'éducation de la jeunesse, tandis que les autres exercèrent leur ministère dans la Nouvelle-Écosse. Ainsi le troupeau fidèle et toujours persécuté des Trappistes était dispersé en Suisse, en Russie, en Italie, en Espagne, en Angleterre, en Amérique, et la Providence avait mis à profit la persécution dont ils étaient l'objet pour faire éclater partout leur infatigable dévouement.

Cependant la France, berceau de leur ordre, demeurait toujours le terme de leurs plus chères espérances. Après la chute de Napoléon dom Augustin racheta la Trappe, fit occuper l'abbaye par les religieux qui étaient revenus

(1) Sur les Alpes Cottiennes, à la limite du département des Hautes-Alpes, à 14 kilomètres de Briançon, à 3,686 mètres d'altitude.

Digitized by Google

à Valsainte à la suite des événements de 1814, et dont une partie fut envoyée à Aiguebelle, ancienne abbaye de Cîteaux, dans le diocèse de Valence. Quant à la maison des Trappistines de Fribourg, qui avait, ce semble, échappé aux regards de Napoléon, elle servit à recruter deux maisons à Lyon et à Forges, à quelques kilomètres de la Trappe. Les Trappistines de Valenton s'établirent à Mondey, au diocèse de Bayeux, sous la direction de Mme de Chateaubriand.

Enfin les moines revenus d'Amérique et d'Angleterre prirent résidence, les premiers à Bellefontaine, dans le diocèse d'Angers, les seconds à la Meilleray, dans le diocèse de Nantes. Bientôt après les religieuses fondèrent le couvent de Notre-Dame de la Garde, dans le diocèse d'Angers, et Aiguebelle envoya des colonies à Albe, dans le Piémont, à la Sainte-Baume, en Provence. Le tiers-ordre des Trappistes s'établit à Montigny, dans le diocèse de Dijon, à Louvigné du Désert, dans le diocèse de Rennes, à Notre-Dame des Lumières, dans celui d'Avignon. En 1825 dom Augustin se rendit à Rome pour se justifier de quelques accusations dont son administration avait été l'objet de la part de quelques évêques, alla ensuite à Naples et au mont Cassin, où il tomba malade, et d'où il envoya une circulaire à toutes les maisons de Trappistes de France. Il revint en 1827 à Lyon, où il mourut, au mois d'août (1).

Le *costume* des Trappistes consiste en une longue robe blanchâtre, de laine grossière, avec de larges manches. Pardessus la robe ils portent une capuce de laine noire, terminée par devant et par derrière par deux grandes bandes larges de 66 centimètres, descendant jusqu'aux genoux, et formant une croix avec le cordon de cuir noir qui leur ceint les reins; un chapelet et un couteau sont suspendus à leur ceinture, comme signes de la prière et du travail. Dans le chœur ils se couvrent d'un vaste manteau, qui a des manches et un capuchon. Les frères laïques portent une robe de bure brune.

La Trappe est encore actuellement le couvent principal de l'ordre; l'abbé y réside, 160 moines s'y trouvent réunis. Outre la Trappe les Trappistes ont des résidences, comme nous l'avons dit, à Aiguebelle, à Staouéli (Algérie), à Saint-Aubain, dans le diocèse de Bordeaux, à la Sainte-Baume (Marseille), à Bellefontaine (Angers), au mont Saint-Bernard (Angleterre), à Cosa Mala (États de l'Église), à la Meilleray (Nantes), au mont des Olives (Strasbourg), au mont des Cats (Cambrai), au Port du Salut (Mans), à Roquevaire (Vannes, fondée en 1843, à Stophill (Angleterre), à Westmaël (Malines), etc., etc.

Ainsi l'ordre des Trappistes est devenu un des plus considérables instituts de l'Église catholique (1).

Le 25 octobre 1848, 40 religieux de Notre-Dame de la Trappe de Meilleray allèrent fonder un couvent de leur ordre dans les États-Unis de l'Amérique du Nord et lui donnèrent le nom de Notre-Dame de la Trappe de Gethsémani. Les terres que ces pieux colons se mirent à défricher sont situées à 20 lieues de Louis-Ville, dans le Kentucky (2).

Enfin il s'est fondé dans le diocèse de Sens un nouvel ordre qui joint la sévérité des Trappistes aux fonctions de la prédication; ses membres se nomment *Prédicateurs de la Trappe*. Le fondateur en fut M. Muard, qui

(1) On a de D. Augustin de Lestrange: *Règlements de Valsainte*, 2 t., et *Instructions du noviciat*.

(1) Cf. P. Charles de Sainte-Aloyse, *l'Église catholique*, etc., Ratisbonne, 1845, p. 610.

(2) Voir *Nouv. Sion*, 1er cah. de nov. 1848, p. 728.

Digitized by Google

établit son premier monastère à Avallon, sous le nom de Pierre-qui-vire. Le jeûne et l'abstinence sont perpétuels, les mets n'ont d'autre condiment que le sel; l'huile même est défendue. On ne peut rompre le silence dans le couvent qu'avec la permission du supérieur. Le lit des religieux est une paillasse. Ils ne boivent pas de vin; les travaux des missions ne dispensent pas de la règle.

Cf. *le Catholique*, année 1851, 1er cahier de septembre, p. 239; L. D. B., *Hist. civile, relig. et littér. de l'abbaye de la Trappe*, Paris, 1824; Gaillardin, *les Trappistes, ou l'ordre de Cîteaux au XIXe siècle, histoire de la Trappe depuis sa fondation jusqu'à nos jours*, Paris, 1844, t. I (ad 1790).

FEHR.

TRASIMOND. *Voyez* VANDALES.

TREMBLEMENT DE TERRE. Le sel gemme et l'asphalte de la mer Morte, les nombreuses formations de basalte du nord-est de la Palestine, les restes d'un cratère éteint (1) prouvent que la Terre-Sainte a été profondément agitée et continue à être sous l'influence de puissances volcaniques. D'autres preuves se trouvent dans les nombreuses sources thermales des environs du lac de Tibériade et dans les tremblements de terre, רעש, qui se font souvent sentir dans le pays. L'Écriture sainte n'en cite que quelques-uns. Sous Ozias (811-759 av. J.-C.) il y en eut un qui dut être fort grave, puisqu'il servit de date (2), et qu'il fut rappelé plus tard par le prophète Zacharie (3) et embelli de légendes (4). Le Nouveau Testament en cite deux, le premier à la mort et le second à la résurrection du Sauveur (1); l'un d'eux peut avoir été plus local que l'autre. Du reste Jérusalem était à l'abri de ces commotions par sa position (2). Josèphe (3) parle d'un tremblement de terre qui aurait eu lieu au temps de la bataille d'Actium. Les écrivains du moyen âge (Théophane, Abulfaradsch, Abdoll, etc.), les écrivains des croisades (Guill. de Tyr, Jacques de Vitré) et les voyageurs modernes ont parlé de tremblements de terre si fréquents que nous comprenons facilement que ces phénomènes naturels devaient être aux yeux des habitants des signes terribles de la puissance et de la justice de Dieu; par exemple, III Rois, 19, 11 (Élie); Job, 9, 6; Ps. 46, 3; 60, 4; 113, 7; Is., 33, 9; Hab., 3, 6; Nahum, 1, 5; Matth., 24, 7.

MAYER.

TREMBLEURS. *Voyez* LÉADA.

TRÉBELLIENNE (QUARTE). *Voyez* QUARTE TRÉBELLIENNE.

TRENTE (*Tridentum*, ital. *Trento*). Cette ville, déjà florissante sous les Romains, située dans la partie méridionale du Tyrol, fut le siége d'un évêché qui, depuis le milieu du cinquième siècle jusqu'en 1751, fut soumis à la juridiction du patriarche d'Aquilée. Lors de la suppression de ce patriarcat, en vertu de la bulle du 18 août 1752, Trente dut devenir suffragant de Görz; mais cette Église fut depuis lors considérée comme exempte et directement soumise au Saint-Siége. Elle fut reconnue comme telle par Pie VII et par Léon XII. Ce n'est que dans les temps les plus récents qu'elle a été subordonnée à la métropole de Salzbourg.

Le premier évêque incontestable du diocèse de Trente fut *Abundantius*, qui assista à ce titre au concile d'Aqui-

(1) Dans *Safed*, Robinson, III, 637. Cf. Léop. de Buch, *ibid.*, 783.
(2) *Amos*, 1, 1: « ...Deux ans avant le tremblement de terre. »
(3) 14, 5.
(4) Jos., *Ant.*, IX, 10, 4.

(1) *Matth.*, 27, 51 sq.; 28, 2.
(2) *Abdoll.*, p. 336.
(3) *Ant.*, XV, 5, 2.

Digitized by Google

lée en [illegible] : il fut le prédécesseur immédiat de S. Vigile, qui mourut martyr vers l'an 400.

Depuis la fondation du diocèse de Trente l'évêque partagea, avec ceux de Sarbourg, Brixen, Coire et Augsbourg, l'administration spirituelle du pays connu aujourd'hui sous le nom de comté du Tyrol. Ce comté comprit, jusque vers la fin du siècle dernier, tout le Nordberg, et depuis la Pusterer qui sépare le Tyrol, dans toute sa longueur, du diocèse de Coire, l'Etschland tyrolien méridional, et les vallées latérales, à l'exception des décanats de Pergine, Lévico, Strigno et Primiero, qui appartenaient aux diocèses de Feltre et de Padoue, des paroisses d'Avio, de Pilcante et de Brentonico, qui étaient incorporées au diocèse de Vérone.

Au nord-ouest le Tyrol touche aux diocèses de Coire et de Brixen par le pic le plus élevé de ses montagnes, appelé le Prince (*der Fürst*). Au nord-est il comprenait la vallée de l'Eisack jusqu'au Tinnenbach du côté droit, jusqu'au Cardaunerbach du côté gauche. Au sud il était borné par les diocèses de Feltre, de Padoue et de Vérone, au sud-ouest par celui de Brescia.

Il conserva cette étendue jusqu'en 1785; à cette époque une convention formée entre l'empereur Joseph II et le Pape Pie VI détacha des diocèses de Feltre, de Padoue et de Vérone, les paroisses du Tyrol énumérées ci-dessus, qui furent attribuées à l'évêque de Trente, tandis que les paroisses de Tignalo, Bagolino et Trémosino, appartenant au diocèse de Trente, furent incorporées à celui de Brescia. Les choses restèrent en cet état jusqu'à ce que le Tyrol fut de nouveau réuni à l'Autriche en 1816. Alors une partie du Burggrafenamt et de la Vinschgau, consistant en 14 paroisses, quelques succursales, et comprenant en tout 22,376 âmes, qui auparavant avait appartenu au diocèse de Coire [1], fut attribuée au diocèse de Trente, ainsi que 5 cures et une vingtaine de succursales, comprenant 22,386 âmes, appartenant au diocèse de Brixen, et le siège épiscopal de Seben, d'abord établi à Brixen [2]. Ces modifications furent ratifiées par la bulle du Pape Pie VII, du 2 mai 1818.

Par suite de cet agrandissement le diocèse est désormais circonscrit par les limites politiques mêmes du comté et comprend :

1. Le cercle de Rovéredo;
2. Le cercle de Trente, dont la population est en majeure partie italienne;
3. Le cercle de Botzen, dont la population est, à peu d'exceptions près, tout allemande.

Le diocèse renferme 35 décanats et 432,922 âmes.

Le chapitre de la cathédrale est composé de 8 chanoines, dont 3 dignitaires, le doyen, le prévôt et l'archidiacre.

Le diocèse renfermait encore la collégiale d'*Arco*, qui a un archiprêtre et 8 chanoines, et la collégiale de *Botzen*, dont le prévôt est mitré. Cette collégiale, abolie en 1803, n'a pas encore été rétablie. Il compte en outre :

1. Le prieuré des Bénédictins, chassés du couvent de Muri; en Argovie, établi dans l'ancienne abbaye des Chanoines de S. Augustin, fondée en 1160 à Gries;
2. Le collége des Bénédictins de Marienberg, à Meran, qui dirigent le gymnase;
3. Le couvent des conventuels de Riva, 10 couvents de Franciscains, 18 de Capucins, une résidence des Servites au pèlerinage de Weirsenstein, près de Botzen, et enfin une commanderie de l'ordre Teutonique, à Botzen.

Il possède, en fait de couvents de femmes :

(1) *Voy.* COIRE.
(2) *Voy.* SÉBEN.

Digitized by Google

Dames du Sacré-Cœur de Jésus..	4
Sœurs de Charité	1
Dames anglaises.....	2
Servites.....	1
Bénédictines.....	1
Dominicaines.....	1
Tertiaires.....	4
Sœurs de Charité, résidentes....	16
Instituts des Sœurs de l'ordre Teutonique.....	4

Les évêques de Trente possédaient aussi un domaine temporel; car, en 1027, l'empereur Conrad II avait donné à l'évêque, Ulric II, le comté de Trente avec toutes ses dépendances et redevances; les évêques de Trente devinrent par là princes de l'empire, ayant voix et siége aux diètes. En 1182 l'évêque Salomon reçut de l'empereur Frédéric Ier le droit de péage, de navigation et de monnaie. Des actes de donations, de vente, d'achat, d'échange et d'autres moyens augmentèrent ce domaine temporel des évêques, qui, au moment de la sécularisation et de la réunion avec le Tyrol, en 1803, s'étendait sur 65 milles carrés et contenait 146,000 habitants.

Cependant, depuis bien des siècles, la principauté de Trente se trouvait, par des traités particuliers, surtout par celui de 1365, en rapport intime avec le comté du Tyrol; à dater de la première moitié du quinzième siècle les comtes de Tyrol étaient devenus les patrons et les protecteurs de la principauté de Trente, trop souvent aussi malheureusement ses oppresseurs.

Les princes-évêques se rendaient en personne aux diètes du Tyrol ou s'y faisaient représenter, et payaient leurs contributions à la caisse du Tyrol. La situation de cette principauté ecclésiastique était souvent déplorable au milieu des agitations des républiques et des villes italiennes, des dissensions de sa propre noblesse, inquiète et tracassière, de l'ambition insatiable des comtes du Tyrol. Il en résulta des désordres et des troubles qui entravèrent souvent l'administration spirituelle du diocèse, sous le règne du comte Meinhard III, de Louis de Brandebourg, du duc Frédéric au Gousset-Vide et de son fils Sigismond, etc., etc. Cependant cela n'empêcha pas de zélés pasteurs de maintenir et de relever l'esprit de leur clergé, et de travailler au bonheur spirituel de leur troupeau par de fréquents synodes diocésains, d'efficaces statuts synodaux et de nombreuses visites canoniques. On remarque parmi ces synodes surtout ceux de 1208, 1224, 1276, 1279, 1318, 1336, 1339, 1344, 1439, qu'inaugura un discours de S. Jean Capistran (1); de 1489, 1496, 1497, 1507, 1514, 1525, 1579, 1593, 1716, et entre tous celui de 1593, présidé par l'infatigable évêque Louis de Madruzz, dont les décrets furent imprimés en 1594 et 1695, en 1758-1762, et en dernier lieu en 1841, avec des ordonnances émanées d'évêques postérieurs. Le même évêque Madruzz fit aussi publier, en 1583, un extrait du Rituel romain, afin d'établir l'uniformité dans les usages ecclésiastiques. Il contribua de même au bien-être de son diocèse en érigeant et agrandissant son séminaire, en 1579, afin de remédier à la disette de prêtres et de venir en aide à des jeunes gens capables.

Parmi les évêques et princes de Trente il est juste de citer : S. Vigile (vers 385-400), Adalpret II (de 1156 à 1177), Frédéric de Wangen (1207-1219), Bernard de Cles, cardinal et plus tard évêque de Brixen (1514-1539), le cardinal Christophe de Madruzz, évêque de Trente et de Brixen, qui jouit d'une grande autorité au concile de Trente.

Le concile universel, ouvert le 13 décembre 1545 et clos le 4 décem-

(1) *Voy.* CAPISTRAN.

Digitized by Google

bre 1562, a rendu à jamais célèbre le nom de la ville de Trente.

Cf. Bonelli, *Notizie istorico-critiche intorno al B. Adalpreto*, Trento, 1760, 1761, 2 vol. ; Id., *Notizie istorico-critiche della chiesa di Trento*, 1762-1765, 2 vol.; Casimir Schmitzer, *l'Église de Saint-Vigile et ses évêques*, 3 P., Botzen, 1825; *Croniche di Trento* de Giano Pirro Pincio, Trento, 1648; Jérôme Tartarotti, *de Origine Ecclesiæ Tridentinæ dissertatio*, Venetiis, 1743; *Memorice istoriche intorno alla vita e morte de S. Sisinio, martyrio, ed Alessandro Roveredo*, et l'article BRIXEN.

JUSTINIEN LADURNER.

TRENTE (CONCILE DE). Si, vers la fin du quinzième siècle, le désir d'un concile général destiné à opérer la réforme radicale de l'Église, dans son chef et dans ses membres, avait été à plusieurs reprises hautement exprimé, le schisme causé par le protestantisme fit sentir plus que jamais le besoin d'une assemblée œcuménique, à laquelle Luther lui-même en avait plus ou moins sincèrement appelé. C'est ainsi qu'à la diète de Nurenberg (de septembre 1522 à mars 1523), à laquelle le Pape Adrien VI (1), impatient de mettre un terme à la controverse suscitée en Allemagne, avait envoyé son nonce Chiérégati (2), les princes allemands demandèrent au Pape qu'il convoquât dans le délai d'un an un concile dans une ville importante d'Allemagne. Le Pape Adrien VI mourut dès le 14 septembre 1523. Il eut pour successeur Clément VII (3), qui, dès le commencement de son règne, s'efforça vainement de mettre un terme au schisme. Il fut entravé par les guerres de Charles-Quint et de François Ier, et par l'invasion des Turcs dans les États autrichiens.

(1) *Voy.* ADRIEN VI.
(2) *Voy.* CHIÉRÉGATI.
(3) *Voy.* CLÉMENT VII.

La majorité des états de l'empire, réunis à Spire en 1529, insista de nouveau sur la tenue d'un concile général en Allemagne. Il fut décrété par le recez de la diète d'Augsbourg, en 1530, que les Luthériens rentreraient sans condition dans l'Église catholique, et que *le jugement de leurs doctrines serait soumis à un concile ultérieur*. On voit ce que les protestants attendaient d'un concile dans une lettre écrite par Luther à Mélanchthon : « Toutefois, si ces diables de fourbes nous abusent avec leur promesse de concile, je les abuserai à mon tour en en appelant de leurs menaces à ce concile imaginaire qui n'aura jamais lieu ; tâchons en attendant d'avoir la paix. » Luther s'exprime plus énergiquement encore dans un Mémoire détaillé sur le décret impérial du 22 septembre : « Il faut admettre le concile dans ce sens *que notre doctrine est vraie même sans le concile, que les anges du ciel n'y peuvent rien changer, que l'ange qui l'oserait devrait être frappé d'anathème et excommunié; à plus forte raison l'empereur, les évêques, le Pape ne peuvent-ils en juger* (1).

En 1530, Clément VII proposa un concile qu'on réunirait, non dans une ville des États de l'Église, mais dans une ville italienne, telle que Mantoue, Milan, appartenant à l'empereur, et il exprima le désir que Charles-Quint y assistât en personne; mais en même temps le Pape fit remarquer les difficultés que rencontrerait la célébration d'un concile à une époque et dans des circonstances comme celles où l'on se trouvait. Il dit, dans une lettre adressée à l'empereur le 31 juillet 1530 : « Il est inutile d'examiner et de juger de nouveau dans une assemblée de l'Église des doctrines déjà condamnées;

(1) Bucholtz, *Hist. du règne de Ferdinand I*, t. III, p. 657.

Digitized by Google

il est à craindre aussi que les novateurs n'aillent plus loin, une fois au concile, et n'attaquent aussi bien les institutions temporelles que les institutions spirituelles. Cependant, tout en admettant qu'il faut d'abord empêcher la guerre des Turcs, je me rends aux raisons de l'empereur et je suis prêt à convoquer l'assemblée; seulement il faut que l'empereur avise à ce que les protestants se prêtent réellement à ce qu'on exigera d'eux, qu'ils se soumettent au concile, et que les questions en litige soient résumées le plus brièvement possible. Que si ce qui sera légalement décrété reste douteux pour eux, toutes les lois perdront leur puissance, toutes les décisions la confiance publique. Quand même on prétendrait ne faire valoir que la Bible, et une Bible traduite par les Luthériens, en rejetant toutes les autres autorités, les Luthériens rejetteraient encore tout concile institué conformement au droit et à la tradition, sous prétexte qu'il ne serait ni libre, ni régulier, et un concile organisé comme ils l'entendent ne ferait que porter le mal à son comble, et soumettrait tout ce qui est temporel et spirituel au tribunal de la multitude (1). »

Il y eut alors de nouvelles négociations entre l'empereur et le Pape, à la suite desquelles eut lieu, le 28 novembre 1532, un consistoire de cardinaux. Il y fut unanimement résolu qu'un concile serait convoqué, et qu'on laisserait à la sagesse du Pape le soin d'en fixer le siége et le moment.

Dès le 10 décembre un bref fut adressé à tous les princes, portant qu'incessamment le Pape ferait connaître la ville qui aurait paru le mieux appropriée à la tenue du concile. Le Pape continua, en attendant, à négocier avec l'empereur Charles-Quint et son frère Ferdinand, auquel il envoya, par le protonotaire Uberto, deux Mémoires, l'un sur les dangers et les difficultés d'un concile, l'autre sur les conditions de sa tenue, dans le cas où il aurait lieu. Il était surtout important que la France y assistât, et le Pape attachait avec raison le plus grand prix à cette participation.

Charles-Quint, vainqueur de Soliman, se rendit à Bologne pour s'entendre avec le Pape. Les deux souverains convinrent que le Pape enverrait un nonce, l'empereur un ambassadeur aux princes allemands, pour les inviter à admettre le projet du concile sous les conditions considérées comme nécessaires par le Pape; que le souverain Pontife leur adresserait en outre, dans le même but, un bref, qui en effet parut le 10 janvier 1533. Il y rappelait que l'empereur avait montré un zèle si ardent pour la célébration d'un concile que cela seul aurait suffi pour le décider, s'il ne l'avait été d'avance; que toutefois il était nécessaire, indispensable que les autres princes chrétiens y prissent également part, et qu'il chercherait à les y décider par ses lettres et ses nonces. Le Pape Clément envoya en conséquence l'évêque de Reggio, Hugues Rangone, aux princes allemands, et son camérier secret, Ubald Ubaldini, aux rois de France et d'Angleterre. Le nonce était accompagné par l'ambassadeur de l'empereur, Lambert de Briarède, président du conseil de Flandre. Les légats devaient s'entendre avec les princes sur plusieurs points fondamentaux des négociations futures (1).

Le légat du Pape et l'ambassadeur de l'empereur se rendirent d'abord auprès de l'électeur Jean-Frédéric de Saxe, et s'acquittèrent de leur mission à Wei-

(1) Raumer, *Hist. de l'Europe depuis la fin du quinzième siècle*, Leipzig, 1832, t. I, p. 425.

(1) Ces conditions, points ou articles, au nombre de huit, se trouvent dans Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, l. III; Menzel, *Nouv. Hist. des Allemands*, Breslau, 1826, t. II, p. 29 sq.

Digitized by Google

mar. Les articles écrits qu'ils lui remirent furent confiés à l'examen des théologiens Luther, Bugenhagen, Juste Jonas et Mélanchthon, qui y répondirent d'une façon tout à fait injurieuse (1).

Les opinions émises et développées par ces théologiens devinrent la règle des villes et des princes protestants réunis à Smalkalde (juin 1533), et leurs réponses furent, s'il est possible, encore plus blessantes que celles des théologiens (2). Il n'était pas difficile de comprendre que le moyen si généralement prôné jusqu'alors rétablirait aussi peu l'unité de l'Église et de la foi que la diète et les tentatives faites antérieurement dans des négociations amiables et des conférences religieuses. En effet les protestants n'entendaient qu'une chose : ne tenir aucun compte de l'histoire de l'Église et de la religion, proclamer juge et arbitre souverain de toutes les questions la lettre morte de l'Écriture, qui pouvait être, qui était interprétée de mille manières; ils entendaient par liberté du concile l'absence du chef de l'Église, et ils ne voulaient accepter les décisions de ce concile qu'autant qu'ils seraient convaincus que ces décisions seraient d'accord avec l'Écriture sainte (interprétée par eux).

Malgré cela le Pape Paul III (Clément était mort le 25 septembre 1534) travailla avec le plus grand zèle à la réunion du concile. Il écrivit à cette fin aux princes chrétiens, leur envoya des nonces pour leur faire connaître sa sérieuse intention et les engager à l'appuyer vigoureusement, afin qu'elle pût réellement aboutir. Il envoya en Allemagne, en qualité de nonce, Pierre-Paul Vergério, évêque de Capo d'Istria, qui était connu du roi des Romains et des princes allemands, et que son caractère conciliant et loyal faisait aimer de tout le monde. Le nonce partit rapidement de Rome, avec des lettres de recommandation et des instructions, contre l'attente de Luther, déclarant à l'électeur de Saxe qu'il ne pouvait croire que le Pape voulût sérieusement un concile. Cependant Luther put bientôt s'en convaincre. Le nonce apprit à Halle l'absence de l'électeur de Saxe, demanda une escorte pour traverser le pays et se rendre auprès de l'électeur de Brandebourg. Il fut partout honorablement reçu. De Berlin il alla par Dresde à Prague, suivant toujours l'électeur de Saxe, qui s'était laissé persuader par Luther que les protestants n'avaient pas besoin d'un concile. L'électeur chercha par conséquent d'abord à se cacher derrière cette présomptueuse conviction, et finit par déclarer au nonce, afin de couper court à toute négociation, qu'il fallait avant tout qu'il s'abouchât et s'entendît avec ses alliés en religion. Ces alliés se réunirent en effet, le 6 décembre 1535, à Smalkalde (1), et délibérèrent sur les propositions que le nonce du Pape avait remises par écrit à l'électeur sur sa demande; mais ils montrèrent dans leur réponse une arrogance qui dépassa toutes les anciennes manifestations (2).

Jamais les protestants n'avaient tenu bien sincèrment à la convocation d'un concile; ils avaient eu recours à tous les tribunaux religieux et politiques; tous les tribunaux avaient prononcé contre eux; ils les avaient tous rejetés en les accusant de partialité. Il ne restait plus qu'un remède, le concile universel; mais on ne se pressait pas d'y recourir, précisément parce que

(1) Riffel, *Hist. de l'Église chrét. des temps modernes*, t. II, p. 485.
(2) Riffel, l. c., t. II, p. 489.

(1) *Voy.* SMALKALDE.
(2) Riffel, l. c., t. II, p. 493.

Digitized by Google

c'était le dernier; car, dans le cas, facile à prévoir, où l'assemblée prononcerait contre les protestants, ils n'avaient plus de prétexte de protester.

Moins ils avaient été disposés à se soumettre à un concile, moins les circonstances avaient été favorables à sa convocation, plus ils avaient mis d'acharnement et d'arrogance à demander ce qu'ils n'avaient aucune envie d'obtenir. A chaque occasion ils réclamaient la convocation du concile, pour se donner une contenance aux yeux des gens sages, tout en tremblant d'être pris au mot; toutefois, sans en laisser rien soupçonner au dehors, ils se tranquillisaient dans la pensée qu'un concile ne serait pas facile à réunir, et plus ils avaient cet espoir, plus ils se plaignaient hautement du Pape, qui, disaient-ils, trompait indignement la Chrétienté.

Mais le 2 juin 1536 le Pape publia une bulle qui avait été lue et approuvée dans un consistoire secret du 20 mai, et en vertu de laquelle le concile était convoqué, pour le 23 mai 1537, dans la ville de Mantoue. Il écrivit en même temps à tous les rois de la Chrétienté, leur donnant connaissance de la décision, recommandant la paix et la conciliation, et s'entourant d'hommes solides et capables qui avaient déjà, sous le Pape Adrien VI, travaillé sérieusement à une véritable réforme, et qui, par leur piété, leur intelligence, leur expérience et leur modération, étaient parfaitement propres à cette difficile entreprise. En même temps le Pape nomma une commission de cardinaux et d'évêques qui devaient faire disparaître les abus et les désordres de l'administration spirituelle et temporelle de Rome et de la cour pontificale, afin de détruire à jamais les griefs que les protestants avaient été si heureux d'exploiter. Cependant cette entreprise bien entendue n'eut pas le succès désiré et tourna au détriment du Saint-Siége. Les déclarations de la commission furent aussi franches que leurs propositions de réforme devaient être utiles à l'Église. Mais, dès que Luther en eut connaissance, il les fit imprimer, en les accompagnant d'une préface et de gloses à la marge dans lesquelles il tournait en outrages les aveux des commissaires sur les abus existants, et ne voyait dans leurs projets que ruse, fraude et hypocrisie. Il rhabillait de neuf et faisait parader l'ancien mensonge qu'à Rome on se moquait du concile; et cependant les protestants savaient parfaitement que rien n'était plus sérieux, et c'est parce qu'ils le savaient que l'électeur de Saxe, immédiatement après la bulle de convocation, avait chargé Luther de résumer les articles de la doctrine protestante pour la prochaine réunion de Smalkalde (février 1537), et d'indiquer ce qu'ils pouvaient concéder au Pape, ce qu'ils étaient résolus de maintenir et de défendre. Cet écrit de Luther, en 25 articles, était, au fond, d'accord avec la confession d'Augsbourg, mais était rédigé dans un esprit absolument hostile à l'Église et dans un style plein d'amertume (1), et, si la confession d'Augsbourg s'efforçait surtout de cacher et de mettre à l'arrière-plan les propositions contraires à la foi catholique, les articles de Smalkalde les faisaient ouvertement et brusquement ressortir.

Luther, qui était malade, s'écria dans son irritation fiévreuse, en se séparant de ses amis de Smalkalde : *Deus vos impleat odio Papæ!* On accabla de toute espèce d'ennuis et d'outrages le nonce du Pape, Pierre Vorstius, évêque d'Aix, mais on mit encore plus de perfidie dans la manière dont on interpréta ses démarches en faveur du con-

(1) *Voy.* SYMBOLIQUES (livres).

Digitized by Google

cile (1). Le refus des protestants d'adopter le concile tira le Pape d'une grande perplexité ; car le duc de Mantoue, dont la capitale avait été désignée pour la réunion du concile, fit tout à coup des difficultés (2), et le Pape se vit obligé de tenir, le 21 avril 1537, un consistoire secret, auquel furent appelés les ambassadeurs des puissances étrangères, et de déclarer en leur présence qu'il se voyait contraint de proroger le concile au 1er novembre, sans déterminer la ville dans laquelle on s'assemblerait. La bulle relative à la prorogation résolue fut publiée le 20 mai 1537. Le Pape eut soin en même temps de faire parvenir dans les contrées les plus éloignées la nouvelle de cette prorogation, afin d'empêcher les évêques de se mettre inutilement en route. Puis il fit savoir, par ses nonces, à l'empereur en Espagne, au roi des Romains en Allemagne, que les difficultés qu'on avait soulevées contre une ville d'Italie disparaissaient, puisque le Pape avait perdu tout espoir de faire participer les protestants au concile, comme cela ressortait clairement de la réponse des ligueurs de Smalkalde, et qu'il ne s'agissait plus désormais que de réunir les Catholiques pour les confirmer dans leur foi.

Il proposait, par conséquent, les villes de Padoue, de Vérone ou de Vicence, dans le territoire de Venise, vu qu'on ne pouvait soulever aucune objection contre elles, qu'elles étaient toutes trois assez grandes, pourvues de tout ce qui était nécessaire, situées dans une contrée saine et voisine de l'Allemagne. (Il n'était pas facile de trouver une localité de ce genre si l'on ne voulait pas laisser trop beau jeu aux objections que les divers partis opposaient à toute espèce de choix.) Enfin, ayant décidé le gouvernement de Venise à permettre au concile de se réunir dans la ville de Vicence, qui appartenait à la république, le Pape publia, le 8 octobre 1537, une bulle qui annonçait ce fait à la Chrétienté, en statuant en même temps, vu la brièveté du délai nécessaire pour avertir tous les membres de l'épiscopat, qui devaient être rendus le 1er novembre, jour marqué dans la première prorogation, et vu qu'à partir de ce moment la saison était trop avancée et trop défavorable pour entreprendre un si grand voyage, que le concile serait de nouveau prorogé au 1er mai 1538, fête des saints Apôtres Philippe et Jacques.

Mais la guerre qui s'éleva entre l'empereur et le roi de France, à propos du duché de Milan, empêcha encore cette fois l'assemblée de se réunir, et les légats du Pape nommés pour présider le concile, les cardinaux Laurent Campeggi (1), Simonetta et Aléander (2), demeurèrent plusieurs mois à Vicence sans qu'il arrivât ni évêque, ni prélat. Le Pape en fut informé à Plaisance, au moment où il se rendait à Nice, dans l'espoir de réunir et de réconcilier l'empereur et le roi de France. Le Pape, pour ne pas exposer à la risée publique son autorité et celle de ses légats, qui, cinq jours plus tard, devaient faire leur entrée solennelle dans Vicence et ouvrir le concile, d'après ce qui avait été antérieurement arrêté, tint, le 25 avril 1538, un consistoire dans lequel il décida que le concile serait prorogé à un jour qu'on fixerait plus tard.

Peu auparavant le Pape avait chargé de nouvelles commissions de la réforme du chef de l'Église, des cardinaux et de la cour romaine, au sujet de laquelle il avait, plusieurs années aupa-

(1) Riffel, l. c., p. 545. Cf. Menzel, l. c., t. II, p. 88.

(2) Menzel, l. c., t. II, p. 117. Pallavicini, l. c., t. II, p. 15.

(1) *Voy.* CAMPEGGI.

(2) *Voy.* ALÉANDER.

Digitized by Google

ravant, publié une bulle, s'appliquant spécialement à Rome et à sa cour. Il était dit dans cette bulle qu'il voulait d'abord balayer sa propre maison avant de se mettre à nettoyer celle des autres. La commission fit diverses propositions de réforme, que le Pape soumit à l'examen de plusieurs cardinaux et aux délibérations d'un consistoire. Tout semblait à ce moment conspirer contre la célébration d'un concile. Les deux princes, réconciliés à Nice, avaient exprimé le désir qu'on le renvoyât à l'époque de la paix définitive.

L'empereur et le roi des Romains se voyaient d'ailleurs plus que jamais obligés, par les périls qui les menaçaient du côté des Turcs et de la France, toujours à la veille de recommencer la guerre, à se maintenir en bonne intelligence avec les États protestants de l'Allemagne. Ils voulurent par conséquent de nouveau recourir à une conférence religieuse destinée à aplanir les difficultés purement théoriques et à préparer le futur concile.

Le cardinal Aléander fut, à la demande de Ferdinand, envoyé en qualité de légat en Allemagne, où les Catholiques et les protestants étaient de plus en plus irrités les uns contre les autres. On se réunit à Francfort-sur-le-Mein (février 1539), pour tâcher de s'entendre, et on aboutit à une solution dont ni le Pape ni les États catholiques ne purent s'accommoder (1).

Le Pape, malgré tout, voulut ouvrir le concile le 1er mai 1539, et le déclarer définitivement clos si les évêques n'y paraissaient pas à l'époque fixée. Les Catholiques d'Allemagne déclarèrent en grand nombre que le Pape ne devait se laisser détourner par aucun obstacle; cependant la majorité des cardinaux fut d'un avis contraire, et le Pape, cédant à leur conseil, prorogea derechef, par sa bulle du 31 mai, le concile pour un temps indéterminé.

Quelque temps après une sédition des Gantois et la guerre contre le duc de Juliers appelèrent l'empereur dans les Pays-Bas, où il accourut par la voie la plus courte, en passant par la France.

Dès que le Pape apprit que le roi des Romains se rendait également en Flandre pour traiter des affaires religieuses avec son frère, il envoya le cardinal Farnèse aux cours de Paris et de Bruxelles pour travailler à la consolidation de la paix. L'empereur fit dire au légat, avant son départ, que le repos de l'Allemagne exigeait qu'une réunion de la diète de l'empire eût lieu à Spire dans le courant du prochain mois de décembre, et qu'on essayât alors une conférence religieuse sous sa présidence. Le légat protesta contre ce projet et remit à l'empereur un écrit sincère et courageux, dans lequel il démontrait l'inutilité d'une conférence religieuse, tandis que le concile était un remède canonique qu'on avait toujours employé sans danger contre l'erreur, qu'il le proposait de nouveau au nom du Pape, en demandant à l'empereur de le mettre immédiatement à exécution. Mais, l'empereur ayant persévéré dans son projet, on envoya le cardinal Cervini en Allemagne pour conseiller l'empereur, même dans les affaires de la diète, mais sans assister aux séances. Par suite d'une maladie épidémique la diète de l'empire se réunit à Haguenau; mais elle n'eut aucun résultat, et l'on convint de recourir encore une fois à une conférence religieuse à Worms.

Le Pape se décida, à la demande de l'empereur et du roi des Romains, à y envoyer Thomas Campeggi, évêque de Feltre, avec quatre savants théologiens,

(1) Riffel, l. c., t. II, p. 528.

Digitized by Google

pour ne pas s'exposer de la part des États catholiques au reproche d'indifférence et ne pas céder le terrain aux hérétiques, qui, à Hagenau, avaient protesté contre la présence des mandataires du Pape. Il était naturel que le Pape ne fût en aucune façon favorable aux conférences religieuses; mais, d'un autre côté, la situation fâcheuse de l'empereur et du roi des Romains, le déplorable état de l'Allemagne, la difficulté, l'impossibilité même de convoquer dans les circonstances où l'on se trouvait un concile universel, qui essayerait de rétablir l'union des partis religieux, commandaient au Pape de se prêter aux tentatives de l'empereur.

En effet le Pape agit dans ces circonstances difficiles de telle sorte qu'il sauvegarda son autorité primatiale sans que Charles-Quint pût l'accuser de ne faire valoir que ses droits et de n'avoir pas d'égards pour ceux de l'empereur. La conférence religieuse, fixée au 28 octobre 1540, ne s'ouvrit à Worms que le 14 janvier 1541 et fut bientôt après transférée à Ratisbonne, par ordre de l'empereur. Le Pape y envoya, à la demande du nonce Morone (1), qui résidait auprès du roi des Romains, le cardinal Contarini (2), en qualité de légat, avec l'instruction suivante : *Videndum imprimis est an protestantes, et ii qui ab Ecclesiæ gremio defecerunt, in principiis nobiscum conveniant, cujusmodi est hujus sanctæ sedis primatus, tanquam a Deo et Salvatore nostro institutus, sacrosanctæ Ecclesiæ sacramenta, et alia quædam quæ, tum sacrarum literarum auctoritate, tum universalis Ecclesiæ perpetua observatione, hactenus observata et comprobata fuere, et tibi nota esse bene scimus; quibus statim in initio admissis, omnis super aliis controversiis concordia tentaretur.*

L'œuvre de conciliation parut d'abord marcher fort heureusement; mais à la fin tous les points dont on était convenus furent simultanément rejetés par les stricts Luthériens, par la plupart des États catholiques et par le Pape (1). Les États et les princes catholiques, sauf les électeurs, qui se rangèrent du côté de l'empereur, déclarèrent enfin qu'ils désiraient voir un concile universel mettre un terme à cette situation déplorable. Le Pape insistait également sur la nécessité de ce remède suprême. Cependant on prétendait toujours qu'il était impossible d'y recourir, vu les hostilités du roi de France, qui profitait des dangers dont la Turquie menaçait l'Autriche; car l'empereur, pour résister aux Turcs, victorieux en Hongrie, et avec lesquels François Ier cherchait à entrer en connivence, était obligé de faire des concessions de jour en jour plus graves aux protestants, qui d'ailleurs, au point de vue dogmatique, s'éloignaient de plus en plus du Catholicisme. Ainsi les Papes étaient dans la situation la plus difficile qu'on pût imaginer, par cela même qu'il y avait entre les intérêts religieux et les intérêts politiques une union étroite qui entraînait les plus graves complications. Du moment où le Pape voulait céder au désir d'une nation ou d'un parti, il s'aliénait par là même une nation adverse et un parti contraire.

Rien ne prouve plus combien le Pape désirait la réunion du concile que le voyage qu'il fit en Toscane, contre l'avis des médecins et au risque de sa vie, malgré ses 74 ans et ses souffrances, afin de s'entendre avec l'empereur, revenant de l'expédition d'Alger. Il chargea dans le même but son secrétaire

(1) *Voy.* MORONE.
(2) *Voy.* CONTARINI.

(1) *Voy.* INTÉRIM DE RATISBONNE. Riffel, l. c., t. II, p. 551. Menzel, l. c., t. II, p. 216.

Digitized by Google

Nicolas Ardinghelli, habile homme d'affaires, de communiquer au roi de France ce dont le Pape avait entretenu l'empereur à Lucques. Parmi les affaires dont il dut l'entretenir, il fut question d'abord du lieu où se réunirait le concile. Ardinghelli proposa au roi, au nom du Pape, Mantoue, Ferrare et Cambrai. Cette dernière ville était vaste, riche, et semblait devoir être agréée par suite de sa situation près des frontières de France et d'Allemagne. Le roi de France ne fit pas la moindre opposition (1).

Le nonce Jérôme Véralli, évêque de Caserte, entama une négociation analogue avec le roi Ferdinand. Cependant ce dernier fut d'avis que le concile devait se tenir en Allemagne, afin que le médecin appliquât le remède là où était le mal. Les Allemands, en général, réclamèrent, comme le roi de Germanie, que le concile fût célébré dans une ville allemande.

Dès que la diète de Spire s'ouvrit (le 9 février 1542), on vit paraître le nonce Morone, que le Pape avait rappelé à Rome afin d'être instruit de l'état de l'Allemagne et de lui donner des instructions verbales qui devaient le diriger durant son séjour à la diète. Morone, apprenant à son arrivée que les Allemands n'accepteraient pas des villes qui seraient soumises au Pape, proposa Cambrai ou Trente. Trente, située aux confins de l'Allemagne et de l'Italie, appartenant aux États héréditaires de l'Autriche, et placée sous l'autorité d'un évêque qui était en même temps prince du saint-empire, semblait avoir tous les avantages désirables. En effet on choisit Trente, sans que les protestants prissent aucune part à cette résolution. L'ouverture du concile fut, dans le consistoire du 22 mai 1542, fixée au 1er novembre, jour de la Toussaint, par conséquent au jour anniversaire où, vingt-cinq ans auparavant, le schisme avait commencé, et cette décision fut signifiée à l'univers entier par une bulle publiée le jour de la fête des apôtres saint Pierre et saint Paul.

(1) Pallavicini, l. c., t. II, p. 119.

Cependant le roi de France, résistant à toutes les représentations du Pape, recommença les hostilités et provoqua même les Turcs à déclarer la guerre à l'empereur. Il osa même, ce qui était inouï jusqu'alors, accueillir à Marseille et à Nice, à titre d'ami, l'amiral turc Barberousse (1), avec une flotte de 80 à 100 vaisseaux ; un ambassadeur de France vint à bord des bâtiments, qui pillèrent les rivages de l'Italie et firent cinq mille prisonniers, parmi lesquels se trouvaient deux cents religieuses que leur beauté condamna au harem du sultan; et ce fut à grand'peine que la flotte hispano-napolitaine parvint à arracher à Barberousse la majeure partie de son butin (2).

Le Pape nomma légats au concile les cardinaux *Morone, Parisio* et *Poole*. Après avoir reçu la croix des mains du Pape, ils quittèrent Rome le 16 octobre 1543 et arrivèrent à Trente le 22 novembre. Ils étaient chargés d'annoncer immédiatement leur arrivée aux princes et de les inviter à envoyer les évêques de leurs États. Le concile ne devait s'ouvrir que lorsqu'il y aurait un nombre suffisant d'évêques des quatre principales nations chrétiennes, d'Allemagne, d'Italie, de France et d'Espagne. Durant les premiers mois il n'arriva à Trente qu'un petit nombre d'évêques allemands et italiens. Le roi de France, qui était très-mécontent, n'engagea pas les évêques français à s'y rendre, et l'empereur Charles-Quint, à qui certains points

(1) *Voy.* BARBEROUSSE.
(2) *Voir* Raumer, l. c., t. I, p. 502.

Digitized by Google

de la bulle de convocation déplaisaient, négligea d'ordonner aux évêques d'Espagne de se mettre en route. Le Pape, profondément chagrin de la nouvelle explosion de la guerre, après une longue délibération du consistoire, adressa, le 11 novembre 1542, à l'empereur et au roi de France, un bref dans lequel il les priait instamment de conclure la paix et d'envoyer leurs évêques au concile. L'année suivante le vieux Pape partit encore une fois de Rome, le 26 février 1543, arriva vers le milieu de mars à Bologne, y réunit les cardinaux et les engagea à introduire parmi eux la réforme que le concile imposerait certainement au clergé de toutes les nations. A la fin de juin (21) il eut une conférence de trois jours, au château de Busséto, entre Parme et Plaisance, avec l'empereur: le roi de France ne se rendit pas à l'invitation qu'il avait reçue. Le Pape essaya en vain de rétablir la paix entre les deux monarques rivaux.

Les légats, ayant attendu en vain, pendant six mois, les évêques à Trente, le Pape tint à Bologne un consistoire où il fut décidé que le concile serait suspendu, sauf à le reprendre dès que le moment paraîtrait favorable.

La bulle de suspension fut publiée le 6 juillet 1543. Pendant ce temps on tint plusieurs diètes de l'empire en Allemagne, qui furent aussi stériles que celles du passé. La plus importante fut celle de Spire (1544). L'empereur, toujours en guerre avec la France et la Turquie, se vit obligé dans cette diète de faire aux protestants des concessions inouïes jusqu'alors, au grand mécontentement des États catholiques et du Pape. Celui-ci adressa, le 24 août 1544, à l'empereur, un bref qui le blâmait sérieusement, mais avec une sage douceur, d'avoir prétendu décider les affaires de la religion de son chef et sans s'inquiéter de l'autorité ecclésiastique.

Le 18 septembre 1544 la paix si longtemps désirée fut enfin conclue à Crespy. On y décida, entre autres mesures, que l'on recourrait à la célébration d'un concile universel. Dès que le Pape en fut averti il ordonna à Rome de solennelles actions de grâces, des processions et des prières dans toute la Chrétienté, et il envoya ses félicitations à l'empereur et au roi de France, par Jean-François Sfondrate, évêque d'Amalfi, et par son secrétaire Dandino. Après s'être entendu avec ces deux souverains, le Pape révoqua la suspension, par sa bulle du 19 novembre 1544, et convoqua le concile pour le 15 mars 1545.

Le délai était court, cependant suffisant pour permettre aux évêques allemands et italiens de se rendre à Trente, puisque la paix était rétablie. En outre le Pape avait ordonné à ses légats de ne pas ouvrir l'assemblée avant qu'un grand nombre d'évêques ne fût arrivé.

Il avait nommé cette fois pour légats: *Jean-Marie del Monte*, cardinal-évêque de Palestrina, *Marcel Cervini*, cardinal-prêtre du titre de la Ste-Croix, et *Réginald Poole*, cardinal-diacre du titre de Ste-Marie *in Cosmedin*, en leur donnant pour assesseurs *Campeggi*, évêque de Feltre, *San Felice* de *la Cava* et *Cornelius Musso* de *Bitonto*, de l'ordre des Minimes.

La bulle fut envoyée aux légats au jour fixé pour l'ouverture; elle leur enjoignait d'agir toujours de concert avec les Pères; les légats demandèrent que cette condition fût supprimée. Le Saint-Siége se montra d'abord (19 mars) assez disposé à les écouter; mais il changea bientôt d'avis (24 mars), et fit comprendre aux légats que la bulle devait rester telle qu'elle était, attendu que la condition qui les inquiétait ne restreignait en rien le pouvoir qu'ils

Digitized by Google

avaient de diriger les discussions et de prendre en tout l'initiative; qu'elle ne s'appliquait qu'aux décisions elles-mêmes, pour lesquelles, sans contredit, le consentement des Pères était indispensable. Les légats reçurent aussi un bref qui leur donnait des pouvoirs particuliers, notamment celui de transférer le concile dans une autre ville, si la guerre, ou la peste, ou un autre événement imprévu rendait cette translation nécessaire. Du reste la plupart de leurs instructions étaient verbales, parce que certaines questions pouvaient, sans dommage, être remises ou avaient besoin d'être plus mûrement examinées à Rome. Finalement des instructions écrites leur furent adressées en date du 14 mars.

L'ambassadeur de l'empereur, Mendoza, arriva un des premiers; il fut suivi par les envoyés du roi des Romains. On était fort indécis de savoir si l'on ouvrirait ou non le concile; car, d'une part, il ne paraissait pas prudent de procéder solennellement à cette ouverture en présence d'un si petit nombre de prélats; d'autre part on croyait que cette solennité serait pour toute la Chrétienté une preuve certaine que le concile n'était pas un vain projet, qu'elle hâterait la venue des évêques dont l'incertitude retardait encore le départ. Mendoza assurait que les évêques d'Espagne se mettraient au plus tôt en route. Le nonce Paggi confirmait cette nouvelle. Les évêques italiens étaient invités très-sérieusement par le Pape à se rendre en toute hâte à Trente, lorsque survint un nouvel obstacle de la part du vice-roi de Naples, Pierre de Tolède. Il écrivit à tous les évêques du royaume que, quoiqu'il eût désiré, dans l'intérêt de l'Église, qu'ils pussent tous assister au concile, il était évident que l'absence simultanée de tous les évêques entraînerait des inconvénients graves dans leurs diocèses; qu'en conséquence il leur ordonnait, de la part du roi, de remettre leurs pouvoirs à quatre évêques, qu'il désignerait à cette fin, lesquels assisteraient, au nom de leurs collègues, au concile. Les évêques, auxquels il avait déjà antérieurement fait cette proposition par l'entremise du grand-aumônier, déclarèrent qu'ils voulaient assister en personne au concile, et que, dans le cas où ils en seraient empêchés, ils choisiraient leur fondé de pouvoirs comme bon leur semblerait et suivant leur conscience. Le vice-roi ayant persisté à vouloir les contraindre à cette mesure, le Pape défendit formellement toute espèce de procurations de ce genre, et l'empereur Charles-Quint écrivit au vice-roi d'abandonner son projet.

Le Pape manda aux légats de ne pas se laisser détourner, par le petit nombre des évêques présents, de la ferme résolution d'ouvrir le concile, de peur qu'il ne se formât dans quelque ville d'Allemagne une réunion qui pourrait devenir nuisible à la religion. En effet, au printemps de 1545, on convoqua à Worms une diète de l'empire qui ne changea pas grand'chose à la situation générale. Les protestants, effrayés de l'augmentation de la puissance que la paix de Crespy avait procurée à l'empereur, se montraient disposés à quelques concessions, qui ne portaient que sur le côté superficiel des choses, tandis qu'ils tenaient d'autant plus résolûment au fonds même, c'est-à-dire à la doctrine.

On vit éclater alors l'opposition inquiète et persévérante dont l'histoire de la réforme offre tant d'exemples, et qui se manifestait dès que les protestants apercevaient, même de loin, que leurs conquêtes étaient menacées, pouvaient être perdues ou diminuées. Ils comprenaient bien que leur cause n'était pas de celles que l'Église pou-

Digitized by Google

vait juger et régler en s'appuyant sur ses vieux principes, mais qu'il s'agissait en définitive de l'existence ou de la ruine de l'Église elle-même. De là, à côté de leurs propositions conciliantes à l'égard de choses toutes superficielles, leur lutte plus opiniâtre et plus passionnée que jamais contre l'autorité du Pape, contre l'autorité d'un concile dans lequel le Pape et les évêques formuleraient la doctrine de la foi.

Ils semblaient vouloir donner à la multitude, par les discours les plus injurieux et les plus blasphématoires, la preuve de l'infaillibilité de leurs nouvelles opinions et de l'inanité de l'autorité de l'Église, et en même temps démontrer d'une manière palpable à l'empereur et aux princes catholiques, par leur opposition inébranlable, qu'il serait impossible de mettre à exécution les décrets de l'Église (1). C'est à ce point de vue qu'il faut juger le libelle de Luther, qui parut alors sous le titre de *la Papauté de Rome fondée par le diable*, dans lequel il dépassa en licence tout ce que depuis vingt-huit ans il avait dit et écrit contre Rome et le sacerdoce catholique.

Dans cette philippique Luther, violant toute décence, descendit à des outrages et à des injures auxquelles la plume devrait à jamais se refuser (2). Ce libelle et un autre pamphlet de Luther sur les conciles furent, d'après les ordres de l'électeur Jean de Saxe, distribués par ses ambassadeurs aux États catholiques. L'irritation contre le Pape était si grande que le légat du Saint-Siége, le cardinal Farnèse, qui devait engager l'empereur à prendre des mesures plus sévères pour amener les évêques au concile, qu'on ne pouvait inaugurer faute d'assistants, n'obtint qu'un refus, parce que l'empereur craignit de pousser les protestants à la guerre en recourant à des démarches plus vigoureuses.

C'est pourquoi le recez de la diète ne fit pas la moindre mention du concile. En revanche il portait que les électeurs et les princes devaient se rendre personnellement à la prochaine diète de Ratisbonne, où se tiendrait en même temps une conférence destinée à la réconciliation religieuse. Cependant l'expérience avait suffisamment prouvé que de pareilles conférences n'aboutissaient jamais à rien; elles avaient en outre l'inconvénient d'entraîner de plus en plus l'empereur, par les trompeuses espérances qu'il fondait sur elles, dans une fausse voie, et de l'éloigner du concile; enfin, elles affaiblissaient, aux yeux des Catholiques aussi bien que des protestants, l'autorité de l'unique tribunal légitime de la foi, et encourageaient les derniers à formuler des exigences et à prendre des mesures de plus en plus audacieuses.

Les princes protestants ne parurent pas en personne à la diète de Ratisbonne; leurs orateurs quittèrent cette ville dès qu'ils virent la conférence religieuse échouer sur le premier point en délibération, c'est-à-dire sur la doctrine de la justification. Enfin, après s'être entendus entre eux à Francfort, les princes protestants refusèrent formellement de se rendre au concile de Trente.

Ainsi les États qui, au commencement du schisme, avaient réclamé un concile comme le souverain remède, furent précisément ceux qui le repoussèrent avec horreur lorsqu'on le leur proposa. Les violations les plus graves des intérêts catholiques, de nombreuses infractions à la paix publique, le mépris des lois, des édits, des mandats de l'empire, les expulsions violentes de propriétés légitimes, de possessions

(1) Bucholtz, l. c., t. V, p. 58.
(2) Menzel, l. c., t. II, p. 352.

33727 596067 Digitized by Google

immémoriales, de droits religieux et politiques incontestables, étaient demeurés impunis jusqu'alors, parce que l'empereur avait suspendu le cours de la justice. Quant aux tentatives faites pour calmer les plaintes les plus fondées, elles avaient échoué devant le mauvais vouloir des protestants, qui, malgré cela, réclamaient incessamment les garanties d'une paix équitable et le rétablissement d'un état légal permanent. Faute de pouvoir s'entendre, il fallut en venir aux armes et trancher les question l'épée à la main. L'empereur finit par conclure un traité avec le Pape, ramena de son côté quelques princes protestants, déjà divisés entre eux par de graves contestations, et c'est ainsi qu'on en arriva plus tard à la guerre de Smalkalde (1).

L'empereur, avant de commencer la guerre, avait insisté auprès du Pape pour qu'on n'avançât pas l'affaire du concile. Quoique ce retard fût extrêmement pénible au Pape, il ne voulut pas contrarier l'empereur; mais, lorsque plus tard l'empereur exprima le désir qu'on remît à l'année suivante l'ouverture du concile, ou du moins toute décision dogmatique, le Pape répondit que l'assemblée des évêques ne pouvait rester plus longtemps inactive sans honte et sans scandale; que, quant aux dogmes, il fallait qu'on s'en tînt aux anciens usages, et qu'on commençât par eux, puisque c'était la chose capitale.

Cependant le concile ne s'ouvrait pas. Ce long retard souleva la question de sa dissolution ou de sa translation, et les légats firent plusieurs propositions à cet égard. L'empereur rejeta la pensée d'une translation, et, voyant qu'on ne pouvait retarder plus longtemps l'ouverture, il y donna son consentement formel. Le Pape arrêta donc, dans un consistoire du 6 novembre, que le 13 décembre aurait lieu l'inauguration de l'assemblée.

Au jour dit, c'est-à-dire le troisième dimanche de l'Avent, dont la messe commence par ces mots: *Gaudete in Domino semper, iterum dico, gaudete!* le concile œcuménique de Trente fut solennellement ouvert, après un jour de pénitence, de rogation et de procession publique célébré pour demander la bénédiction de Dieu en faveur de la grande œuvre de l'assemblée, qui, portait le décret ordonnant ces prières, avait pour but d'extirper les hérésies, de rétablir la paix et l'unité de l'Église, de réformer les mœurs du clergé et des fidèles, en l'honneur de la très-sainte Trinité et pour le progrès de la religion chrétienne. Après cela on se mit à délibérer sur l'ordre dans lequel on traiterait les affaires et à arrêter le règlement de vie que les Pères devraient observer durant leur séjour à Trente.

Quoique le concile fût ouvert, il restait bien des points sur lesquels les légats avaient à consulter le Pape avant que le synode fût bien en train et pût développer régulièrement son activité. Une question particulièrement grave était de savoir s'il fallait compter les voix des évêques par tête ou par nation. Les légats demandèrent une solution à cet égard et sur plusieurs autres points dans une lettre du 14 décembre 1545. Ils obtinrent peu à peu les instructions nécessaires par l'entremise du cardinal Farnèse. Ils prièrent le Pape, pour régler la marche des affaires, pour maintenir l'ordre et obtenir la rapidité nécessaire dans les délibérations, de nommer les fonctionnaires du concile, le concile ne pouvant s'occuper de les élire, puisque la majeure partie des évêques ne connaissait pas le personnel et ne

(1) *Voy.* SMALKALDE (guerre de).

Digitized by Google

savait par conséquent pas ceux qui étaient propres à telle ou telle fonction. En conséquence le Pape nomma *avocat* du concile le jurisconsulte Achille de Grassi; *abréviateur* Hugues Boncompagni (plus tard le Pape Grégoire XIII), tous deux de Bologne, tandis que le concile, auquel le Pape en avait laissé le choix, nomma *secrétaire* Angélo Massarelli, secrétaire du cardinal Cervini. Les Pères choisirent pour *juge* l'auditeur de rote Pighelli. On élisait d'ordinaire pour *maréchal* du concile un des princes présents; comme il ne se trouvait aucun prince à Trente, le cardinal Madruzz, prince-évêque de Trente, auquel on avait laissé le choix, nomma le comte Sigismond d'Arco.

Dès la *première congrégation* les évêques de Rennes, d'Aix et d'Agde, qui, rappelés par le roi de France, n'avaient obtenu l'autorisation de demeurer à Trente qu'un jour avant l'ouverture du concile, soumirent aux Pères la demande de suspendre les délibérations jusqu'à l'arrivée des ambassadeurs et des autres prélats de leur nation. Cependant les Pères décidèrent qu'on commencerait les délibérations, d'autant plus qu'elles ne traiteraient que de choses préliminaires et aucune question intéressant les nations. Une question plus difficile, et qui demandait une prompte solution, était de savoir à qui des membres présents appartiendrait la voix délibérative. Le doute concernait d'abord les généraux d'ordre et les abbés. On finit par convenir que l'opinion unanime des trois abbés du mont Cassin, que le Pape avait envoyés, serait comptée pour une seule voix, parce qu'ils représentaient une congrégation considérable d'un ordre célèbre, et que chacun des autres ordres aurait une voix dans la personne de son général.

La *seconde session* fut tenue le 7 janvier 1546. Après la solennité ecclésiastique (qui consistait chaque fois en une grand'messe et un sermon), le secrétaire du concile lut, au nom des légats, une exhortation rédigée par le cardinal Poole, qui invitait les Pères à la dévotion, à la contrition, au courage, à l'affranchissement des passions, à la modération dans la défense des intérêts temporels. Puis on publia un décret sur les œuvres de piété et de pénitence qu'on devait accomplir pendant le concile, et sur les sérieuses réflexions que chacun devait faire pour trouver les moyens de maintenir la pureté de la foi et d'améliorer les mœurs.

Une des tâches les plus difficiles, à laquelle le concile s'appliqua longtemps, fut la question de savoir si la réforme des mœurs devait être entreprise avant l'examen des dogmes ou en même temps. L'empereur était du premier avis, pour des motifs faciles à comprendre; le Pape l'avait rejeté, parce que cette marche était contraire aux anciens usages et peu conforme à la nature des choses, qui veut que, dans toute réforme, on commence par ce qu'il y a de plus important. Il considérait aussi comme indigne du Saint-Siége que cette exigence de réforme se rapportât principalement à Rome, au moins dans le sens que faisait valoir un certain parti, et il y voyait un danger, parce que l'on pourrait de cette manière facilement troubler l'union si nécessaire des évêques et du Saint-Siége. Mais, comme plusieurs évêques s'opposaient à l'avis du Pape, parce que la réforme des abus de l'Église leur paraissait la chose capitale, les légats del Monte et Campeggi concilièrent les deux opinions en obtenant qu'on examinât en même temps les points de réforme et les questions dogmatiques.

Puis, pour pouvoir examiner plus de

Digitized by Google

matières à la fois, et cela d'une manière plus facile, plus commode et plus régulière, en le faisant chacun dans sa langue, on divisa les Pères du concile en trois classes, dont chacune devait se réunir le lundi et le vendredi de chaque semaine dans la demeure de l'un des légats. Les travaux de ces *congrégations particulières* devaient être apportés dans les *congrégations générales*, qui formuleraient le décret, lequel serait solennellement proclamé dans la *session publique*.

Dans la 3e *session*, du 4 février 1546, pour se rattacher à un point de départ digne du concile et montrer à ses adversaires sur quelle base il se fondait, l'assemblée fit lire le *Symbole de Nicée et de Constantinople*, et on l'inscrivit dans les actes. On n'a pas songé, en reprochant ce fait au concile, soit comme inutile, soit comme blessant pour les protestants, que ceux-ci, s'ils étaient sincèrement attachés à la foi de la primitive Église, ainsi qu'ils le proclamaient, devaient se réjouir de voir les Catholiques reconnaître solennellement la même base de croyance qu'eux-mêmes. Il était juste d'ailleurs de ne pas omettre ce qu'il y avait de *commun* dans la doctrine des partis avant de constater et de proclamer les différences qui les distinguaient. Enfin on rappela aux Pères la sublimité de leur mission, et on les engagea à s'armer contre les ennemis de la vérité et du salut de la force du Seigneur, du bouclier de la foi, du casque du salut, du glaive de la parole. On fixa la session suivante au 8 avril, dans l'espoir que durant ce long délai de nombreux Pères se présenteraient au synode.

Il y eut à peu près vers cette époque une nouvelle conférence religieuse à Ratisbonne, mais elle échoua comme toutes les autres. Les Pères apprirent presque en même temps la mort de *Luther*, qui avait fermé les yeux le 18 février 1546 à Eisleben (1). Son influence avait depuis longtemps diminué, et sa mort n'apporta aucun changement dans la situation générale des affaires.

Dans la 4e *session*, du 8 avril 1546, on traita *des sources de connaissance de la foi catholique, de la sainte Écriture, du canon, de la tradition, de la Vulgate et de l'interprétation de la sainte Écriture*. Les Pères virent parfaitement qu'il fallait, avant de se livrer aux recherches dogmatiques et aux travaux de réforme, avoir raffermi le sol sur lequel ils pourraient défendre l'édifice de l'Église catholique contre les attaques de ses adversaires et en achever la construction. Par conséquent ils examinèrent d'abord les *sources* de la doctrine catholique; ils déterminèrent le point de vue général auquel ils devaient se placer et que les protestants devaient nécessairement admettre s'ils voulaient s'entendre dans les délibérations suivantes. On fixa et confirma le canon de la sainte Écriture, tel qu'il avait été établi aux synodes d'Hippone, en 393, et de Carthage, en 397, et on cita formellement tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, telles qu'elles sont contenues dans la Vulgate latine; on proclama ces livres, ainsi que la tradition, les sources de la foi, à l'encontre des protestants, qui rejetaient une partie de ces livres, et la tradition tout entière; on déclara authentique, parmi les nombreuses traductions latines qui avaient cours alors, la *Vulgate*, et on décida qu'on en ferait une nouvelle édition correcte; enfin on prescrivit la règle de l'interprétation de la sainte Écriture dans les choses de foi et de

(1) Cf. le jugement de Pallavicini sur Luther, l. c., t. II, p. 236.

Digitized by Google

mœurs, en face du principe de l'interprétation particulière des saintes Écritures que les protestants soutenaient (1). En même temps on interdit tout abus et toute superstition basés sur l'usage des saintes Écritures et des choses religieuses, et l'on invita les évêques à porter leur attention sur cet objet.

Tandis que les Pères du concile se livraient à ces sérieux labeurs, le Pape Paul II songeait à publier une bulle sur la réforme des mœurs et consultait ses légats à ce sujet. Ceux-ci lui répondirent franchement (13 avril 1546) que le Pape devait avant tout procéder à la réforme de sa cour, surtout de la daterie, sur laquelle il les avait spécialement interrogés; que, s'il publiait, pendant la tenue même du concile, sans que celui-ci le sût, une bulle de réforme, on pourrait interpréter cette publication comme un acte de défiance et de mépris envers le concile, et que les évêques qu'on n'aurait pas consultés seraient difficilement amenés à donner plus tard leur consentement; qu'il fallait agir d'après des formes plus régulières dans la congrégation des cardinaux et des affaires curiales (que le Pape lui-même avait instituée depuis le mois de novembre de l'année précédente pour délibérer sur les affaires du concile); qu'il fallait, en conférant les évêchés, considérer surtout la maturité de l'âge, la dignité du caractère et la solidité du savoir, et ne nommer évêques que ceux qui pouvaient et voulaient demeurer auprès de leurs églises, seraient-ils cardinaux; qu'il fallait moins fatiguer les évêques que dans le passé par des exigences de dîmes et d'argent, ne pas leur lier les mains dans la punition des prêtres indignes; que la pénitencerie devait être plus réservée dans ses dispenses et ses absolutions; qu'il fallait favoriser les séminaires, réformer l'abus des expectatives (1), et ne pas tolérer à l'avenir qu'à la vacance d'une place sacerdotale celui à qui la survivance avait été accordée vînt tout à coup l'occuper, le fer et le feu à la main, comme un soldat se précipite sur son butin, sans prévenir personne, etc., etc.

Le Pape admit avec joie et gratitude les conseils de ses légats, les engagea à persévérer dans leur franchise et leur fidélité, promit que la réforme de la curie, qui le regardait immédiatement et spécialement, ne serait point accomplie sans qu'il eût obtenu l'assentiment du concile, leur recommanda toutefois d'agir de manière à ce que le concile n'entreprît rien à cet égard sans prévenir le Pape, et qu'on n'oubliât pas, en s'appliquant aux réformes, les questions dogmatiques qui étaient le but principal du concile (2).

On devait, d'après le désir des légats, s'occuper alors de la question de la *justification*. Ils écrivirent de nouveau à Rome à ce sujet, comme au sujet de la réforme de plusieurs abus. Quant aux membres du concile, après une longue discussion, ils résolurent en effet de délibérer sur cette matière dogmatique, malgré la protestation de l'ambassadeur Tolédo, qui avait reçu l'ordre rigoureux de l'empereur de faire retarder de toutes ses forces les décisions relatives au dogme. On eut aussi à déterminer plusieurs points qu'on avait entamés, dans les conférences précédentes, sur la Vulgate. Si les avis avaient été très-partagés dans les questions sur la sainte Écriture, ils le furent bien plus encore, dans la congrégation du 15 avril, sur la réforme des mœurs.

La discussion fut vive surtout lors-

(1) Cf. Exégèse et Bible (versions de la).

(1) *Voy.* Expectatives.

(2) Pallavicini, l. c., t. III, p. 6.

Digitized by Google

qu'il fut question de l'autorisation donnée aux moines de prêcher et de l'autorité qui appartenait aux évêques. Il y eut une active correspondance à ce sujet entre le Pape et les légats.

Le 21 mai on traita de l'obligation qu'ont les évêques de prêcher. A cette occasion, de même que dans les conférences des 28 et 29 mai, le cardinal Pachéco, évêque de Jaën, souleva la question de la *résidence des évêques*. La majorité décida que cette question serait réservée. On n'avait pas, au milieu des discussions concernant la réforme, oublié les questions de foi, et on avait agité celle du péché originel. On lut le projet de décret dans la congrégation générale du 8 juin, à laquelle assistèrent, pour la première fois, les théologiens du Pape, *Jacques Lainez* (1) et *Alphonse Salméron* (2), de la Société de Jésus, récemment fondée.

Après de longues et solides discussions des diverses congrégations, on lut, dans la *cinquième session*, du 17 juin, le célèbre décret en cinq chapitres sur le *péché originel* (3). La discussion relative au péché originel tient la première place parmi les recherches anthropologiques auxquelles donna lieu la réforme, vu que de la manière de comprendre ce dogme dépend l'idée entière de l'œuvre du salut. Les Pères rédigèrent le décret de manière à condamner à la fois les anciennes et les nouvelles hérésies. Si l'une des tâches principales du concile était d'établir, à l'encontre des doctrines protestantes, la vraie doctrine du péché originel, l'intention des Pères ne fut pas cependant d'entrer dans les détails sur les points discutés même dans les écoles catholiques, mais d'abandonner à la liberté les points sur lesquels la sainte Écriture, les conciles et la tradition constante (dans le sens strict) n'avaient rien décidé. C'est pourquoi les légats déterminèrent les Pères à ne rien résoudre quant à la *nature du péché originel*, le concile étant appelé à couper court aux erreurs et non « à décider de la valeur des opinions doctrinales. » On ajouta au décret de foi de la cinquième session une disposition relative à l'*Immaculée Conception de la Ste Vierge* (1). En outre on lut dans la même session les deux décrets importants : *de instituenda lectione sacræ Scripturæ et liberalium artium*, et *de verbi Dei concionatoribus et quæstoribus eleemosynariis* (2).

La doctrine de la *justification* devint alors l'objet des discussions. Cette matière, dit le légat Cervini, était plus difficile, parce qu'elle avait été beaucoup moins débattue par les scolastiques, et, comme le remarqua Pachéco, parce qu'aucun des anciens synodes n'avait répandu de lumière sur ce point. On se prépara par conséquent à cette discussion, dans la pleine conscience de sa difficulté et de son importance, par la prière et par des recherches consciencieuses. Cependant les écrits de controverse publiés depuis vingt ans contre les protestants avaient bien élucidé la question. On tint une congrégation préparatoire, et, après avoir entendu son avis, del Monte proposa, dans la congrégation du 30 juin, de partager la matière en trois questions :

1. De quelle manière le mérite de la Passion du Christ est-il attribué à celui qui embrasse la foi ? Qu'est-ce que la justification ? L'œuvre de l'homme y concourt-elle, et en quoi ?

(1) *Voy.* LAINEZ.
(2) *Voy.* SALMÉRON.
(3) *Voy.* PÉCHÉ ORIGINEL.

(1) *Voy.* VIERGE (fêtes de la Ste), art. *Immaculée Conception*, et Brischar, *Critiques des controverses de Sarpi et Pallavicini*, tome II, p. 32-70.
(2) *Voy.* EXÉGÈSE, SERMON, SERMON DE CHARITÉ.

Digitized by Google

2. Que doit faire celui qui est justifié pour se maintenir et croître dans la grâce?

3. Que peuvent ou doivent faire ceux qui, après être parvenus à l'état de grâce, l ont perdu? Ont-ils le pouvoir de le recouvrer et de quelle manière? et en quoi cette justification ressemble-t-elle à la première ou en diffère-t-elle?

Tout le monde s'entendit à cet égard, et on décida que le décret ne serait rédigé que lorsque les Pères auraient, après les recherches des théologiens, discuté eux-mêmes ces divers points. On décida de même que les Pères proposeraient isolément leurs opinions sur chacun des articles. Outre les conférences privées des théologiens, on employa huit congrégations générales à l'examen du premier point, afin qu'on pût entendre isolément chacun des Pères.

Quelques jours auparavant, le 26 juin, étaient arrivés trois ambassadeurs français : Claude d'Urfé, chambellan du roi de France, Jacques de Lignières, président du parlement de Paris, et Pierre Danez, prieur de Sézanne, qui devint plus tard évêque de Lavaur. Dans cette circonstance encore éclata la différence des dispositions du roi de France et de l'empereur. Tandis que celui-ci désirait qu'on prorogeât les discussions relatives au dogme, celui-là demandait qu'on définît d'abord ce qu'il fallait croire, ajoutant qu'on pourrait chercher alors à remédier aux abus de l'état ecclésiastique.

Tout à coup le concile fut terrifié au milieu de ses pieux et savants travaux par le tumulte de la guerre religieuse qui avait éclaté en Allemagne (1). Cette terreur décida beaucoup de prélats à demander qu'on quittât Trente. C'était également le vœu des légats. Ils écrivirent dans ce sens à Rome; mais le Pape, ne voulant ni heurter l'empereur, ni entendre parler de la dissolution du concile, ne leur permit pas de se retirer. Les légats désiraient au moins une suspension ou une translation du concile, surtout parce qu'ils suspectaient la conduite de l'empereur à l'égard de l'Église. Ils cherchèrent à entraîner le Pape en énumérant tous les motifs qu'ils avaient, toutes les difficultés qu'ils rencontraient. Le Pape leur accorda finalement le pouvoir de transférer le concile *si la majorité des Pères y consentait.*

Dans sa lettre des 3 et 4 août le Pape donna pour motif de la permission qu'il octroyait l'impossibilité où il semblait qu'on fût de maintenir les évêques à Trente. Cependant on devait d'abord en référer à l'empereur et terminer les décrets relatifs à la justification et à la résidence des évêques. Les négociations avec l'empereur n'amenèrent aucun résultat, et les Pères eux-mêmes se partagèrent, la majorité se prononçant pour la translation, la minorité la rejetant. Le 21 novembre les légats annoncèrent que la translation immédiate pourrait causer un schisme, et qu'ainsi leur avis était d'attendre encore jusqu'à la fin de la sixième session.

Il fut alors question de nouveau de la suspension du concile, mais elle ne plut ni à l'empereur, ni aux légats, désireux au contraire de voir publier les décrets qui, après sept mois de délibération, avaient acquis toute la maturité nécessaire; ils ne voulaient pas qu'on semblât s'être réuni à Trente bien plus pour obéir aux ordres de l'empereur que pour s'occuper des intérêts de la Chrétienté. Les théologiens avaient, depuis le mois d'août jusque bien avant dans l'hiver, examiné chaque jour avec autant de sagacité que de savoir les moindres détails du décret sur la justification, en ménageant en

(1) *Voy.* SMALKALDE (guerre de).

Digitized by Google

même temps avec délicatesse les opinions libres de l'école. Les légats déclarèrent que la publication de ce décret était indispensable, puisqu'on en faisait déjà circuler un exemplaire falsifié à travers l'Allemagne, dont il excitait le mécontentement. Comme on était près des fêtes de Noël, on accorda, dans une congrégation générale, un délai de neuf jours pour achever le décret relatif à la résidence, et la majorité des voix fixa la première session au 13 janvier 1547.

En effet, au jour fixé, on tint la 6e *session*, et, après le service divin, on lut solennellement le décret relatif à la justification (dont la rédaction définitive avait été confiée surtout à Cervini, et qui, dans sa perfection, égale ce que jamais les conciles les plus éclairés ont promulgué de plus remarquable), comprenant 16 chapitres et 33 canons (1), et le décret de réforme en 5 chapitres.

Les chapitres 1 et 2 traitent de la résidence des évêques et des ecclésiastiques du second ordre (2). Le chap. 3 confère aux évêques, comme fondés de pouvoir du Siége apostolique, la faculté et le devoir de rechercher et de punir les fautes des ecclésiastiques séculiers qui leur sont subordonnés et des religieux vivant en dehors de leur couvent, nonobstant toute espèce de privilége. Le chapitre 4 impose aux évêques et autres prélats de visiter aussi souvent que cela est nécessaire toutes les églises de leur diocèse.

Le chapitre 5 défend à tout évêque d'exercer les fonctions pontificales hors de son diocèse sans l'autorisation formelle de l'Ordinaire. S'il agit contrairement à cette défense il est suspendu de l'exercice de ses fonctions, ainsi que ceux qu'il a ordonnés.

(1) *Voy.* JUSTIFICATION.
(2) *Voy.* RÉSIDENCE (obligation de la).

Enfin la prochaine session fut fixée au 3 mars.

En même temps que le concile promulguait ces décrets, les affaires religieuses du diocèse de Cologne se rétablissaient (1).

Le 28 janvier 1547 mourut le roi d'Angleterre, Henri VIII (2). Il eut pour successeur son fils Édouard, à peine âgé de 10 ans (3). Pendant que le schisme et l'hérésie se propageaient de plus en plus en Angleterre, et que les mœurs se corrompaient avec la foi, les Pères du concile de Trente travaillaient sans relâche à relever la foi, à restaurer les mœurs. A dater du 16 janvier une commission d'évêques et de théologiens, présidée par le légat Cervini, s'occupa chaque jour, sauf le dimanche, d'examiner la doctrine des sacrements en général, du Baptême et de la Confirmation en particulier; une autre commission de prélats et de canonistes, présidée par le cardinal del Monte, fit des recherches sur les questions de réforme. Le 25 février, del Monte lut, dans une assemblée générale, la bulle du Pape qui faisait aux cardinaux un devoir de la résidence, et qui imposait à ceux qui occupaient plus d'un diocèse l'obligation d'en choisir un et de renoncer aux autres dans un délai d'un an au plus. Les délibérations relatives à la réforme n'avançaient pas d'une manière aussi facile et aussi paisible que celles qui portaient sur les sacrements, et cela surtout par la faute des évêques espagnols.

La 7e *session* fut, comme on l'avait fixée, tenue le 3 mars 1547. On y publia 30 canons, 13 sur les sacrements en général (4), 14 sur le Baptême (5)

(1) *Voy.* HERMANN DE WIED.
(2) *Voy.* HENRI VIII.
(3) *Voy.* GRANDE-BRETAGNE.
(4) *Voy.* SACREMENTS.
(5) *Voy.* BAPTÊME.

Digitized by Google

et 3 sur la Confirmation (1). Il était dit dans l'introduction des canons : Il paraît convenable, pour compléter la doctrine sur la justification proclamée dans la session précédente, de traiter actuellement *des Sacrements de l'Église*, par lesquels la grâce de Dieu nous est communiquée ; c'est pourquoi le concile a réuni plusieurs canons qui condamnent les hérésies contraires à la foi. Le décret sur la réforme abolit l'abus du cumul en vertu duquel un même bénéficier, contrairement aux anciens canons, possédait plusieurs bénéfices incompatibles les uns avec les autres (2). Il impose en outre aux évêques le devoir de faire une visite annuelle de toutes les églises et de tous les bénéfices, ayant charge d'âmes, de leur diocèse, et déclare que les évêques élus ne peuvent proroger leur sacre au delà de six mois (3). Il est, sous des peines graves, interdit aux chapitres de donner pendant la vacance du siége, dans le courant de l'année, des démissoires, sauf un seul cas formellement exprimé (4). Le pouvoir d'être sacré par un évêque quelconque est limité. La durée des dispenses relatives à l'ordination, sauf les cas prévus par le droit, est restreinte à une année. Nul ne peut être institué, de quelque manière qu'il soit présenté, élu ou nommé, sauf ceux qui sont présentés, élus ou nommés par les universités, qu'après un examen préalable et l'assentiment de l'évêque diocésain (5). Les évêques doivent, en qualité de fondés de pouvoir du Saint-Siége, juger les *procès civils* des ecclésiastiques séculiers ou réguliers exempts, qui vivent hors de leur couvent. Il est également imposé aux évêques de veiller à l'administration fidèle des hôpitaux, même exempts. Finalement la session prochaine fut fixée au 21 avril.

(1) *Voy.* CONFIRMATION.
(2) *Voy.* CUMUL DES BÉNÉFICES.
(3) Cf. sess. XXIII, c. 2, *de Reform.*
(4) *Voy.* DÉMISSOIRES.
(5) *Voy.* DROIT DE PATRONAGE et PROVISION CANONIQUE.

Dès le lendemain une congrégation arrêta qu'elle examinerait la doctrine du Sacrement de l'autel ; mais immédiatement après le plus grand trouble vint interrompre les travaux des Pères. Les prélats furent surpris de la mort subite d'un de leurs collègues et de plusieurs personnes de la ville, et les cas de décès se multiplièrent tellement en peu de jours que le bruit d'une maladie épidémique prit de plus en plus consistance, et répandit une impression de terreur parmi tous les prélats. Plusieurs évêques quittèrent la ville.

Les légats, qui depuis longtemps aspiraient au moyen d'abandonner Trente, saisirent l'occasion pour faire décider la translation du concile (1). Le Pape avait été, dès le 6 mars, averti de l'explosion de l'épidémie, et prié, dans le cas où elle durerait, de donner ses instructions. Les légats, sans les attendre, proposèrent, dans les congrégations générales du 9 et du 10 mars, la translation du concile à Bologne. Sur les 56 évêques présents (non compris les légats), 38 opinèrent sans condition pour la translation ; 15, avec Pachéco, votèrent absolument contre ; les autres, avec Maddruz, réservèrent leur voix jusqu'à ce que le Pape et l'empereur se fussent prononcés. Ainsi le Pape n'eut pas de part à cette translation ; il n'en eut connaissance que lorsque les Pères furent déjà partis pour Bologne, quoique naturellement, et avec la prudence qu'on devait en attendre, il approuva la démarche de ses légats et en prit publiquement la défense dans le con-

(1) *Voir* dans Brischar, l. c., t. I, p. 179-192, des détails très-exacts sur l'importante controverse de la translation du concile, qu'il serait trop long de suivre ici.

Digitized by Google

sistoire du 23 mars. Il faut reconnaître que les circonstances ne rendaient pas la translation absolument nécessaire; cependant on manquerait à la vérité historique si l'on prétendait que cette épidémie n'était qu'un prétexte allégué par les légats. La maladie et les circonstances générales étaient de nature à faire hésiter si l'on resterait ou si l'on partirait. Les motifs qui décident en général dans des cas de ce genre exercèrent nécessairement aussi leur influence sur les légats. Le Pape était vieux, infirme; on s'était plusieurs fois déjà attendu à sa mort. Comment le concile aurait-il pu continuer pendant la vacance du Saint-Siége? N'était-il pas à craindre que l'empereur n'exerçât cette fois une influence abusive sur l'élection du Pape et ne voulût ensuite faire peser le choix nouveau sur le concile? L'empereur, abstraction faite de cette crainte, n'avait-il pas entravé jusqu'alors la liberté du concile? Les légats ne pouvaient ignorer que l'empereur plaçait les intérêts politiques avant ceux de la religion, à en juger d'après sa conduite dans la guerre de Smalkalde. On peut par conséquent voir à bon droit dans la résolution des légats une courageuse défense de la liberté de l'Église, le désir de ne pas livrer le fonds même de la question, et de ne pas faire dépendre les décrets du concile et l'élection du Pape des décisions de l'empereur, tout en reconnaissant que les légats se défiaient trop du caractère de Charles-Quint, jugeaient trop superficiellement ses démarches, et n'examinaient pas si les actes extérieurs du prudent empereur n'avaient pas pour motif, outre l'intérêt politique, un intérêt profondément religieux. Il est toujours difficile qu'il y ait entre les souverains dépositaires du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, dans un contact habituel, une entente telle que jamais la défiance n'ait de prise sur aucun des pouvoirs, surtout quand l'un d'eux semble agir d'une manière exclusive et vouloir empiéter sur la sphère de l'autre. Il faut souvent plus qu'une sagesse et une modération purement humaines pour juger les choses de ce monde et agir en tout avec une juste mesure. Celui qui agit se jette presque toujours plus ou moins vers les extrêmes. Le temps seul fait revenir à d'équitables appréciations. Il est facile à ceux qui viennent plus tard, qui ne sont plus sur le théâtre de l'action, de discerner entre les partis extrêmes; mais il est injuste de reprocher à ceux qui sont dans la mêlée les exagérations auxquelles les entraîne la vivacité du combat.

Dans la 8e *session*, du 11 mars 1547, on lut la résolution relative à la translation du concile. Dès le lendemain les légats se rendirent à Bologne, et les prélats qui avaient consenti à cette mesure les suivirent. La nouvelle de cette translation, dans un moment où il semblait atteindre le terme des efforts faits pour ramener les protestants à l'unité de l'Église, affligea profondément l'empereur. Il se plaignit du Pape et prétendit reconnaître dans cette affaire la politique française. Toutes les négociations poursuivies entre le Pape et l'empereur pour ramener le concile à Trente restèrent infructueuses; mais il n'est pas nécessaire d'en attribuer la faute aux personnes; elle était bien plus dans les circonstances, et celles-ci étaient telles qu'un arrangement était difficile. C'eût été violer la liberté des Pères que d'ordonner de retourner à Trente à ceux qui, en très-grande majorité, s'étaient rendus à Bologne, puisqu'ils avaient volontairement quitté Trente et qu'il fallait qu'ils y revinssent librement. Il était tout aussi inconciliable avec la dignité du Pape et de son parti que les Pères réunis à Bologne cédassent à ceux qui étaient demeurés à Trente

Digitized by Google

et y retournassent. Le Pape demanda donc que ceux qui étaient restés à Trente allassent à Bologne, afin qu'on pût y prendre une résolution commune; mais l'empereur ne voulut point accepter cette proposition raisonnable. Du reste, ces difficultés se seraient probablement aplanies bien plus facilement sans l'intervention de la France. Le nouveau roi de France, Henri II (François Ier était mort le 31 mars 1547), demeura fidèle à la politique de son père, et se félicita d'avoir l'occasion de traverser les plans de l'empereur et de s'opposer aux avantages qu'il devait tirer de l'union de l'Allemagne. Il se prononça en conséquence résolûment en faveur du concile de Bologne et y envoya les ambassadeurs qui avaient été à Trente.

Les légats, dès leur arrivée à Bologne, s'efforcèrent de faire reconnaître l'autorité du concile transféré. Cervini pria le Pape, afin que le nombre des Pères augmentât, d'envoyer de nouveaux prélats à Bologne, et, si le poids de l'âge le lui permettait, de s'y rendre en personne. Le Pape envoya, avec un bref du 29 mars qui les recommandait au concile, plusieurs savants évêques, et fit même savoir qu'il était disposé à s'y rendre personnellement. Les Pères de Bologne ne restaient pas inactifs; ils se formèrent en congrégations, s'adjoignirent les théologiens, qui se trouvèrent au nombre de plus de soixante de diverses nations dans une seule congrégation et de soixante-dix dans une autre, et s'y livrèrent à un examen de presque toutes les matières qui, plus tard, furent proclamées dogmatiquement à Trente. On voit par les actes de Bologne que, quant à la réforme, ils s'occupèrent de tous les abus attachés à la pratique des sacrements, à la résidence et à la pluralité des bénéfices. Le Pape, pour éviter un schisme, ordonna qu'on ne publiât aucun décret.

La 9e *session* fut tenue à Bologne le 21 avril 1547, et il y fut décidé que la prochaine session aurait lieu le 2 juin.

Dans la 10e *session*, du 2 juin, on prorogea la prochaine session au 10 novembre.

Le Pape mit tout en usage pour opérer une réconciliation entre les Pères de Trente et ceux de Bologne, et, n'y pouvant parvenir, il eut recours au dernier moyen qui lui restait: il prononça la dissolution du concile tenu à Bologne, afin d'éviter toute occasion de schisme. Le légat del Monte reçut un bref, en date du 13 septembre 1549, en vertu duquel il renvoya les Pères le 19 septembre. Le Pape résolut de convoquer les prélats de toutes les nations et les ambassadeurs des princes à Rome, afin d'y décréter des mesures sur la réforme des mœurs.

Un schisme aurait pu naître facilement alors; car l'irritation était grande entre le Pape et l'empereur, et cette tension politique dura jusqu'à la mort du Pape (10 novembre 1549); elle augmenta même vers la fin au point que le vieux Pape était tout près de conclure une alliance avec le roi de France contre l'empereur. C'étaient des temps critiques et pleins de dangers que ceux où la politique et la religion étaient si intimement unies, où, d'une part, l'activité de l'Église et du concile devait dépendre des événements de la guerre, des accidents de la politique, où, d'autre part, les meilleures intentions de l'empereur pour relever et garantir l'Église étaient méconnues et leur efficacité entravée. Aussi la mort d'un Pape, d'ailleurs remarquable, fut alors de la plus grande importance pour l'Église, et l'on peut considérer comme un bonheur que la Providence eût dénoué d'une manière si simple de si graves difficultés.

C'est à cette époque qu'eut lieu l'é-

Digitized by Google

pisode de l'*Intérim* (1), qui dut surtout son origine à la translation du concile à Bologne. Le conclave réuni pour élire un nouveau Pape dura près de trois mois. Dans la nuit du 7 au 8 février 1550 le légat, *Jean-Marie del Monte*, fut élu Pape et prit le nom de *Jules III*.

Avec ce Pape commença une nouvelle ère pour le concile de Trente, car il montra dès le principe un zèle ardent pour son rétablissement. En même temps qu'il notifia à l'empereur son avénement, il le fit assurer qu'il se montrerait beaucoup plus favorable que son prédécesseur à tous les vœux qu'il formait pour la conciliation des affaires religieuses et notamment pour la continuation du concile. Le Pape, après avoir envoyé un légat (Pierre Tolédo) à la cour de l'empereur, à Bruxelles, en adressa également un (l'abbé Rosséno) au roi de France, afin d'obtenir son consentement pour l'ouverture du concile. Enfin, le 14 novembre 1550, il promulgua une bulle qui rappelait et rouvrait le concile de Trente le 1er mai 1551. L'empereur ne fut pas complétement satisfait de la bulle; il aurait aimé voir adoucir, en faveur des protestants, quelques expressions, par exemple celles qui parlaient de la durée, de la continuation du concile, qui proclamaient par là même la validité de tous les décrets antérieurs. Le Pape, malgré les vives instances que lui fit le nonce Pighini, au nom de l'empereur, ne voulut accepter aucune modification. Il approuvait et devait approuver un concile célébré conformément à la tradition, dont l'esprit était aussi ecclésiastique, les décrets aussi nettement catholiques que ceux du concile de Trente. L'empereur voulait (ce qu'il fit dans le recez de la diète d'Augsbourg) mettre à l'ombre le caractère spécifiquement catholique du concile, et faire ressortir ce qui était purement chrétien, afin de gagner les protestants et de faire valoir surtout son autorité comme empereur d'Allemagne et protecteur né de l'Église. La continuation du concile, qui devait s'effectuer par la 11e *session*, eut en effet lieu le 1er mai, sous la présidence du légat du Pape, le cardinal Crescentio, des nonces Pighini, archevêque de Manfrédonia, et Lippomani, évêque de Vérone. Cependant la session fut prorogée au 1er septembre, et ce jour-là au 11 octobre, pour la 12e *session*. Le décret de prorogation se félicitait et remerciait le Seigneur de l'arrivée des électeurs de Mayence et de Trèves et de plusieurs évêques d'Allemagne (Strasbourg, Constance, Coire, Naumbourg et Vienne), et exprimait en même temps le désir de voir beaucoup d'autres prélats d'Allemagne et d'autres nations, amenés par le sentiment de leurs devoirs et par l'exemple de leurs collègues.

Malheureusement cette joie fut bientôt troublée par l'arrivée de l'ambassadeur de France, *Jacques Amyot*, abbé de Bellozane (1), dont les lettres de créance étaient adressées, non au concile, mais à la convention de Trente (*conventus*). Son discours renfermait des plaintes contre le Pape Jules, qui avait traité avec rudesse et malveillance le roi de France; il déclarait que le roi ne reconnaissait pas l'œcuménicité de l'assemblée, et qu'en cas de besoin il emploierait les mêmes moyens que ses prédécesseurs contre les injustices et les actes odieux dont Rome s'était rendue coupable à son égard. Lorsque l'ambassadeur eut assuré que le terme de *conventus* n'était pas employé par mépris, on permit la lecture de la lettre dont il était porteur.

Dès le 2 septembre on proposa dans

(1) *Voy.* INTÉRIM D'AUGSBOURG.

(1) *Voy.* AMYOT.

Digitized by Google

une nombreuse congrégation les articles qui devaient être examinés, et la délibération commença le 8 septembre. Les solides travaux préparatoires qui avaient été faits à Bologne facilitèrent la besogne. D'ailleurs la matière du sacrement de l'Eucharistie avait déjà été traitée dans le quatrième concile de Latran, aux conciles de Constance et de Florence; elle avait été étudiée et approfondie par les scolastiques. On soumit aux recherches les plus exactes les propositions concernant l'Eucharistie (1), tirées des écrits des Luthériens et des Zwingliens.

On exigea en même temps que les théologiens fondassent leurs opinions sur la sainte Écriture, les traditions apostoliques, les conciles légitimes, les constitutions, l'autorité des Papes et des Pères et le consentement de toute l'Église catholique. Ils devaient s'exprimer en termes courts, précis, éviter toutes les questions inutiles et les contestations opiniâtres. On décida aussi l'ordre dans lequel les théologiens devaient parler les uns après les autres (2).

Le 17 septembre les théologiens communiquèrent le résultat de leurs recherches aux Pères, qui le soumirent à un nouvel examen dans plusieurs congrégations générales, et chargèrent neuf des prélats les plus savants et les plus considérés de la rédaction du projet de décret et des canons. La rédaction des canons fut lue le 1er octobre aux Pères; elle fut adoptée le 6 octobre dans une assemblée générale, avec quelques modifications, et unanimement approuvée le 9 octobre. Il en fut de même des huit chapitres dogmatiques sur l'*Eucharistie*, qui devaient justifier le dogme catholique par des développements spécialement destinés à la réfutation des hérésies. La doctrine de l'Eucharistie était précisément celle qui, ayant l'influence la plus profonde et la plus puissante sur la vie religieuse, montrait, plus que toute autre, aux yeux du peuple, combien les protestants s'écartaient de la foi de l'antique Église, et celle dans laquelle les sectes elles-mêmes se divisaient le plus entre elles.

Lorsque les ambassadeurs de l'empereur virent qu'on travaillait très-sérieusement à la rédaction du décret de l'Eucharistie, et en particulier de la communion sous les deux espèces, et qu'on pouvait prévoir que la publication de ce décret aurait lieu dans la prochaine session, ils se concertèrent avec les ambassadeurs du roi Ferdinand, par l'entremise du cardinal Crescentio et de ses adjoints, pour obtenir qu'on surseît à cette délibération, au moins en ce qui concernait l'usage du calice pour les laïques, jusqu'à l'arrivée des protestants, et qu'on leur délivrât un sauf-conduit rédigé par le concile lui-même. Le légat fit remarquer que l'ordre de la discussion exigeait que, après avoir traité du sacrement de Confirmation, on s'occupât de l'Eucharistie, ajoutant que, quoiqu'on dût s'attendre à une décision défavorable aux hérétiques, les Luthériens seraient évidemment moins atteints par là que les Zwingliens, qui étaient les vrais sacramentaires. Quant à l'usage du calice pour les laïques et au sauf-conduit, les ambassadeurs se réservèrent la faculté de s'adresser à Rome, ce qu'ils firent en effet. Le Pape pesa la demande avec les cardinaux, et déclara, dans une lettre adressée aux légats, qu'il consentait à ce que l'examen du chapitre relatif au calice pour les laïques fût prorogé à trois mois, et qu'en attendant, pour ne pas perdre de temps, on examinât le sacrement de Pénitence, et qu'on accordât le sauf-conduit demandé par les protestants.

Après avoir relu de nouveau dans

(1) Pallavicini, l. c., t. IV, p. 190.
(2) Id., l. c., t. IV, p. 191.

Digitized by Google

une congrégation générale tout ce qui avait déjà été examiné, et être tombé d'accord sur les décrets proposés, le sauf-conduit et la prorogation à une session ultérieure de la publication des décrets relatifs à l'usage du calice par les laïques, à la communion des enfants et au sacrifice de la messe, selon le vœu que leur en avait manifesté, au nom des protestants, le comte de Montfort, afin qu'ils pussent personnellement se justifier devant le concile, la 13e *session* eut enfin lieu le 11 octobre 1551. On y lut le décret sur le très-saint sacrement de l'Eucharistie, renfermant huit chapitres, suivis de onze canons (1). Puis on publia le décret de réforme, comprenant également huit chapitres traitant de la juridiction épiscopale. On lut ensuite la résolution de la prorogation des articles cités plus haut sur le sacrement de l'Eucharistie et du sauf-conduit à accorder aux protestants. On disait, dans le décret de prorogation, que les protestants avaient désiré être entendus par le concile avant qu'il prît des décisions à ce sujet.

Quand on vient dire que les protestants s'étonnèrent de ce qu'on avait témoigné un pareil désir en leur nom, tandis qu'ils avaient si souvent déclaré dans les diètes et dans leurs écrits publics qu'ils n'admettraient aucun article déjà décidé à Trente avant qu'on eût de nouveau examiné tous les points de la controverse, on s'explique très-facilement l'étonnement des protestants, sans qu'on soit pour cela autorisé à accuser le concile d'avoir menti avec intention. Il n'avait pas d'autre moyen d'agir s'il voulait avoir quelque influence sur les protestants. Il ne pouvait admettre de revenir sur tous les décrets adoptés jusqu'alors et de les examiner de nouveau avec les protestants, suivant leur principe. Le concile aurait ainsi prononcé lui-même sa sentence de mort.

La publication des articles avait été prorogée à la demande de l'ambassadeur de l'empereur. Celui-ci pouvait avoir conseillé aux Pères de se servir de mots tels que l'autorité du concile n'en souffrît pas, et que cependant, autant que possible, on ne repoussât pas la participation des protestants. Il pouvait aussi avoir interprété en faveur du concile la déclaration faite par les protestants à la dernière diète, où, en effet, ceux-ci avaient paru se rapprocher de l'Église.

Enfin le concile répondit à la protestation du roi de France (1).

Le 12 octobre une nouvelle congrégation générale décida que les congrégations se réuniraient deux fois par jour, le matin de six à onze heures, le soir de deux à cinq. On distribua alors entre les théologiens douze propositions tirées des écrits de Luther, qui concernaient le sacrement de Pénitence, et quatre autres relatives à l'Extrême-Onction, et l'on engagea les orateurs à s'appliquer à être concis et à éviter toute discussion de mots inutile. Il se trouvait parmi les théologiens présents au concile des hommes tout à fait éminents et célèbres dans le monde, tels que *Melchior Canus, Alphonse Salméron*, *Tapper*, *Alphonse de Castro*, *Jean Gropper*, *Lainez*, *Ambroise Pélargus*, etc., etc.

Les théologiens discutèrent avec une si grande vivacité les points soumis à leurs investigations que le légat crut qu'il était nécessaire de faire rédiger les décrets et les canons simplement et en excluant les diverses opinions des écoles (2). La doctrine des sacrements

(1) *Voy.* EUCHARISTIE, et le détail de toute la délibération dans Brischar, t. II, p. 112.

(1) Pallavicini, l. c., t. IV, p. 210.
(2) Cf. Brischar, l. c., t. II, p. 155-193.

Digitized by Google

de la Pénitence et de l'Extrême-Onction ayant été suffisamment examinée, le concile célébra *sa* 14e *session* le 29 novembre 1551. On y exposa la doctrine du sacrement de la Pénitence en 9 chapitres, suivis de 15 canons (1); puis celle du sacrement de l'Extrême-Onction en 3 chapitres, suivis de 4 canons (2), et enfin on lut les décrets de réforme, en 14 chapitres, portant principalement sur les obstacles que les évêques rencontraient dans le châtiment des mauvais prêtres. Ces décrets expliquaient et confirmaient certaines lois déjà existantes sur la réforme de l'Église, et y ajoutaient de nouvelles dispositions, outre quelques mesures relatives à d'autres objets, comme le costume ecclésiastique, le droit de patronage, etc. Dans le 14e chapitre le concile déclarait que dans la session prochaine, du 25 février 1552, on traiterait de la sainte messe, de l'ordination des prêtres et de la réforme.

Les incessantes invitations de l'empereur avaient enfin décidé quelques protestants à se rendre à Trente. Vers la fin d'octobre arrivèrent les députés du duc de Wurtemberg, puis ceux des villes de Strasbourg, d'Esslingen, de Ravensbourg, Reutlingen, Biberach et Lindau, et le 7 janvier 1552 ceux de l'électeur Maurice de Saxe. Tous apportèrent leur symbole; Mélanchthon en avait rédigé un pour la Saxe, Jean Brenz un autre pour le Wurtemberg. Il est à remarquer qu'au lieu de se présenter, comme les convenances l'exigeaient, devant le légat du Pape, en sa qualité de président du concile, ils l'évitèrent avec soin, et ne firent de visite qu'au prince-évêque de Trente, aux ambassadeurs de l'empereur et aux trois électeurs de Cologne, Mayence et Trèves. Ils demandèrent :

1° Que le concile délivrât à leurs théologiens un nouveau sauf-conduit, rédigé d'après la forme de celui du concile de Bâle;

2° Qu'on surseît à l'examen des articles préparés jusqu'à l'arrivée des théologiens protestants;

3° Qu'on discutât de nouveau avec ces théologiens les articles déjà décidés jusqu'à ce jour contrairement à la confession de foi d'Augsbourg;

4° Que le Pape ne présidât ni en personne ni par ses légats le concile, mais qu'il se contentât d'y assister, comme tous les autres évêques, personnellement ou par un mandataire;

5° Que le Pape affranchît les évêques de leur serment, afin qu'ils pussent voter librement;

6° Que leurs théologiens eussent voix consultative et délibérative comme les évêques;

7° Que tout se décidât uniquement par l'Écriture et d'après l'interprétation raisonnable de la Bible;

8° Que le concile autorisât au préalable la lecture de leur confession de foi;

9° Qu'on leur accordât, durant leur séjour à Trente, la libre pratique de leur culte dans leurs maisons.

Les protestants mirent donc en avant des exigences plus ou moins inconciliables avec la nature d'un véritable concile œcuménique. Les ambassadeurs de l'empereur, qui avaient l'ordre de favoriser la paix autant que possible, reçurent ces propositions avec politesse (1) et les soumirent au concile. Les protestants réclamèrent en outre une audience publique, que le légat, autorisé par le Pape, leur accorda, après quelque hésitation. Jules III avait ajouté paternellement que le légat devait patiemment supporter, pour l'amour de la paix, tous les ennuis et toutes les injures des protestants, et se

(1) *Voy.* les articles CONFESSION, PÉNITENCE, SATISFACTION, REPENTIR, SOUFFRANCE, CAS RÉSERVÉS, PROPOS (BONS).

(2) *Voy.* EXTRÊME-ONCTION.

(1) Menzel, l. c., t. III, p. 480.

Digitized by Google

montrer conciliant autant que le permettait l'intérêt de l'Église et de la religion.

Au bout de quelques congrégations on convint d'accorder aux protestants le sursis des délibérations qu'ils avaient demandé, et de leur remettre le sauf-conduit déjà préparé (mais que les protestants trouvèrent de nouveau insuffisant).

Il y eut alors, le 24 janvier 1552, une congrégation générale dans le palais du légat, et on y reçut solennellement les ambassadeurs protestants. Le légat ouvrit la séance par une courte allocution, dans laquelle il demandait aux Pères de prier avec plus d'ardeur que jamais pour le succès de délibérations qui devenaient de plus en plus difficiles. Après avoir invoqué le Saint-Esprit on lut la *formule de protestation* proposée par l'évêque de Naumbourg, dans laquelle le concile déclarait que ce n'était que par exception, par amour de la paix et dans l'intérêt de l'union de l'Église, qu'il consentait à entendre les protestants et leur justification verbale et écrite, et qu'il protestait d'avance contre toute prétention qu'on voudrait tirer par hasard de cette concession au détriment du concile ou de toute autre assemblée œcuménique. On introduisit les ambassadeurs de Maurice de Saxe, et quelques instants après ceux du duc de Wurtemberg. Ils répétèrent à peu près tout ce que les protestants avaient objecté jusqu'alors contre le concile. Le promoteur leur répondit, au nom de tous les Pères, que le concile examinerait leurs demandes et leur transmettrait en son temps sa réponse. Du reste les Pères étaient unanimement d'avis qu'on ne pouvait rien changer au sauf-conduit rédigé en dernier lieu si l'on ne voulait se laisser entraîner à de nouvelles disputes et se créer de nouvelles difficultés.

Pendant ce temps les Pères et les théologiens continuaient activement leurs travaux, qui portaient sur la messe, la communion du calice et l'ordination.

La 15e *session* eut lieu le 25 janvier 1552. Dans le décret qui fixait la session nouvelle il était dit : Le saint concile proroge au 19 mars les décisions relatives au très-saint sacrifie de la messe, au sacrement de l'Ordre et aux quatre articles appartenant au très-saint sacrement de l'Eucharistie, sur la demande des protestants, dans l'intérêt de la paix, du repos, de l'union de la nation allemande, et dans l'espoir que ceux qui se nomment protestants se rendront dans un court délai à Trente; il procédera, dans l'intervalle, à la discussion du sacrement de Mariage. — On lut ensuite le nouveau sauf-conduit donné aux protestants.

Après la session on remit aux ambassadeurs de l'empereur une copie authentique du sauf-conduit, qu'ils devaient communiquer aux députés de Saxe, du Wurtemberg et de Strasbourg; mais, quelque large que fût ce sauf-conduit, quelque garantie absolue qu'il donnât, ces députés ne le trouvèrent pas suffisant; ils se plaignirent, murmurèrent contre les procédés du concile à leur égard, et déclarèrent qu'ils transmettraient ce sauf-conduit à leurs maîtres, sans l'approuver en l'acceptant, et qu'ils attendraient les ordres de leurs cours respectives.

Alors les délibérations relatives au sacrement de Mariage reprirent leur cours, de même que les contestations des députés protestants. Ils parvinrent à déterminer l'empereur, par l'entremise de ses ambassadeurs, à ordonner aux prélats qui lui étaient subordonnés, et qui formaient la majorité prépondérante des évêques présents au concile, de s'abstenir des congrégations jusqu'à l'arrivée des théologiens protestants, et de protester contre les dé-

Digitized by Google

théologiens dogmatiques de leurs collègues dans le cas où ceux-ci continueraient leurs travaux sans leur participation.

Vers la fin de février les députés de l'électeur Maurice de Saxe reçurent de leur maître l'ordre formel de ne rien céder de leurs exigences, et de faire savoir au concile que l'électeur se préparait d'aller rendre visite à l'empereur à Innsbruck. Il fit en même temps partir quelques théologiens. Au mois de mars quatre théologiens du Wurtemberg et deux de Strasbourg parurent à Trente. Le 5 mars arrivèrent aussi les ambassadeurs du roi de Portugal, Jacques de Silva, Jacques Garcia et Jean Paez. Il s'éleva une fâcheuse discussion entre eux et les ambassadeurs du roi des Romains sur la préséance. Les protestants nouvellement arrivés s'entretinrent avec les ambassadeurs de l'empereur de la nécessité de proroger la discussion.

Le jour fixé pour la session approchait; il y avait encore bien des points à éclaircir sur la manière dont on procéderait à la discussion. On convint, dans la congrégation générale du 18 mars, de proroger la session au 1er mai. On espérait aussi que les électeurs de Cologne, de Mayence et de Trèves, qui, inquiets des bruits de guerre, étaient rentrés dans leurs diocèses, seraient de retour à Trente conformément à leur promesse, la crainte qu'ils avaient eue de la guerre ne s'étant pas justifiée. Malheureusement cette crainte n'était que trop fondée et la guerre avait rapidement et violemment éclaté. L'électeur Maurice de Saxe avait en effet annoncé une visite à l'empereur à Innsbruck. On avait averti de divers côtés l'empereur de se tenir en garde contre l'électeur; mais l'empereur ne voulait pas croire à une trahison et disait que « Maurice lui laissait des garanties telles que, s'il y avait encore de la foi et de la fidélité sur terre, il n'avait rien à redouter; qu'une dissimulation pareille serait inouïe chez un prince allemand. » Maurice, après avoir annoncé verbalement et par écrit à l'empereur qu'il viendrait sous peu à Innsbruck, qu'il se préparait à ce voyage, s'était fait arrêter un logement à Innsbruck, s'était mis en route, puis au bout de quelques jours avait feint d'être malade et en avait donné avis à l'empereur. Comme cependant on prémunissait de plus en plus l'empereur contre Maurice et Albert de Brandebourg, Charles-Quint répondit qu'il n'avait aucunement donné lieu à ces deux princes d'être mécontents de lui, qu'il les avait au contraire comblés de bontés, et qu'il ne pouvait s'imaginer à quelle occasion ils voudraient se montrer si ingrats. Mais, dès le 5 octobre 1551, Maurice, commandant en chef des troupes chargées d'exécuter l'arrêt de la diète qui avait mis Magdebourg au ban de l'empire, avait conclu avec l'ennemi de l'empire, le roi de France, Henri II, si secrètement que ses propres conseillers l'ignoraient, un traité en vertu duquel il consentait à ce que le roi s'emparât des villes impériales de Cambrai, Metz, Toul et Verdun, et avait ainsi jeté les bases de l'immixtion des Français dans les affaires intérieures de l'Allemagne. Le roi de France ne signa et ne ratifia le traité que le 15 janvier 1552, au château de Chambord, près de Blois. Maurice et ses alliés publièrent alors un manifeste contre l'empereur, et le fait suivit de près les paroles.

Dès le 23 mai l'ennemi parut devant Innsbruck; l'empereur avait disparu dans la nuit du 20, au milieu d'un épouvantable orage, et s'était rendu en toute hâte à Trente. Les protestants s'étaient éclipsés les uns après les autres; les évêques italiens s'enfuirent par

Digitized by Google

l'Adige à Vérone. Le légat Crescentio était mourant à Trente, et le poids des affaires pesait tout entier sur les deux nonces Péghini et Lippomani, qui craignaient avec raison de demeurer finalement seuls à Trente, car chaque jour emmenait de nouveaux prélats. Ils firent connaître leur situation à Rome. Le Pape réunit un consistoire le 15 avril, et, conformément à la majorité qui s'y prononça, il fit rédiger la bulle de suspension, et l'envoya aux nonces en les autorisant, en cas de nécessité urgente, à la publier et à suspendre pour un temps les sessions. En attendant la force des circonstances avait obligé les Pères de tenir, le 12 avril, une congrégation générale dans laquelle, à une très-forte majorité, ils avaient de leur propre mouvement décrété la suspension.

En conséquence, le 28 avril on célébra la 16e *session*. On y proclama la suspension pendant deux ans, à la condition que, si la paix était rétablie plus tôt, le concile reprendrait validement ses sessions; que, si au bout de deux ans les obstacles n'étaient pas levés, la suspension cesserait de droit avec ces obstacles, et l'assemblée reprendrait son autorité sans avoir besoin d'être de nouveau convoquée, toutefois sous réserve de l'assentiment du Saint-Siége. En même temps l'assemblée enjoignait aux princes et prélats chrétiens d'observer tout ce qui avait été jusqu'alors ordonné par elle, et de le faire observer autant qu'il dépendrait d'eux dans leurs États, leurs domaines et leurs Églises.

Quoique la suspension ne fût fixée qu'à deux ans elle dura dix ans, sans qu'on puisse en attribuer la faute ni au Pape ni à l'Église. Il s'était opéré de nombreux changements en Allemagne, à la suite desquels la continuation du concile n'était ni nécessaire ni désirable. L'empereur, qui jusqu'alors avait si ardemment poussé à la célébration d'un concile, y avait renoncé. Son vœu le plus intime avait été de rétablir l'union de l'Allemagne et de l'Église; la Providence n'accorda ce bonheur ni à l'empereur ni à l'Allemagne. L'empereur, pour atteindre son but, avait eu recours aux voies pacifiques d'abord, à la guerre ensuite. La guerre ne lui réussit pas, la voie pacifique devait naturellement échouer. Après une vie des plus actives il se retira de la scène du monde, dans le couvent de Saint-Just, en Espagne, où il termina sa vie dans la prière, la lecture et les travaux de jardinage (1).

L'espoir d'une réconciliation avec les protestants s'était complétement évanoui; aussi beaucoup de Catholiques n'attendaient rien de bien considérable du concile. Cependant, pour répondre aux besoins du temps, le Pape Jules III entreprit plusieurs réformes dont le concile avait dû s'occuper. Le Pape mourut le 21 mars 1555. Il eut pour successeur *Marcel Cervini*, qui régna sous le nom de *Marcel II*. Ce Pontife éminent allait consacrer sa vie à la prospérité de l'Église et des États romains; il avait déjà eu recours aux moyens les plus énergiques, lorsque la mort l'enleva au bout de vingt et un jours de règne.

Son successeur, *Pierre Caraffa* (*Paul IV*), malgré son grand âge (il avait quatre-vingts ans), était plein de vigueur et d'énergie. Sans se laisser arrêter par les circonstances, il voulut ressusciter la papauté telle que l'avaient conçue au moyen âge Grégoire VII et Innocent III. Il prit à tâche, dès qu'il fut monté sur le siége de S. Pierre, d'extirper la simonie, et publia solennellement que ce ne serait que lorsqu'il aurait délivré la Chrétienté de cette peste et convaincu le monde de la résolution où il était de réformer l'Église,

(1) *Voy.* CHARLES-QUINT.

Digitized by Google

en commençant par la curie romaine, qu'il mettrait la main à la réforme des cours séculières. Autant il avait de sollicitude pour la restauration des mœurs, autant il veillait au rétablissement de la pureté de la foi. Il mourut le 18 août 1559. Après un conclave de quatre mois, durant lesquels l'Espagne et la France intriguèrent à l'envi, *Jean-Ange Medici* ou *Medichino* fut élu Pape et prit le nom de *Pie IV*. En entrant au conclave les cardinaux avaient mis pour condition à la nomination du Pape nouveau, entre autres points, qu'il reconnaîtrait Ferdinand à titre d'empereur (le précédent Pape n'avait pas voulu le reconnaître après l'abdication de Charles-Quint) et qu'il rappellerait le concile. Le Pape remplit tout d'abord à la satisfaction générale la première condition, et se montra fort actif pour la réalisation du second point, dans l'intérêt de toute la Chrétienté. Sans attendre aucune provocation de la part des puissances, il prononça, *proprio motu*, une allocution devant les cardinaux, annonçant la convocation du concile pour le 10 janvier 1560. On devait tirer un grand avantage pour la réouverture du concile de l'active participation de la France, qui jusque-là avait entravé tous les résultats par sa politique antichrétienne et purement nationale.

Ce fut au commencement de 1560 qu'on découvrit l'alliance que plusieurs grands seigneurs français avaient conclue avec les huguenots pour s'emparer de la personne du roi et assurer le triomphe du calvinisme. Après la découverte de cette conspiration on convoqua une assemblée qui promulgua un édit promettant le pardon à ceux qui rentreraient promptement dans le giron de l'Église. Mais le parti révolutionnaire s'étant fortifié, et le danger étant devenu plus menaçant après la publication de l'édit, on proposa un concile national qui devait décréter ce qu'il faudrait croire, ce qu'il faudrait maintenir ou modifier dans la discipline. Le Pape, craignant un schisme, dissuada le gouvernement de recourir à cette mesure et fit la proposition de rouvrir le concile. La France accueillit ce projet avec joie; on ne se promettait pas d'ailleurs des résultats bien avantageux d'un concile national, et on ne l'avait mis en avant que parce qu'on ne voyait rien de mieux dans l'extrémité où l'on se trouvait.

L'empereur n'avait pas un désir bien marqué de voir reprendre le concile, d'une part parce qu'il n'en espérait rien de bon, d'autre part parce qu'il craignait que les protestants, d'ailleurs si difficiles à manier, n'en prissent occasion d'un plus grand mécontentement. Il croyait devoir aussi convoquer d'abord une diète, et dans ce cas il ne pouvait souffler mot d'un concile, sous peine de voir tous les princes rester chez eux; ce n'était qu'accidentellement qu'on pouvait en parler. Il croyait ne pouvoir faire accepter le concile à ses États héréditaires qu'au moyen de la concession du calice pour les laïques, du mariage des prêtres, d'une vigoureuse réforme, etc., etc. De plus le concile ne devait pas être considéré comme la continuation de l'ancien; il devait paraître tout nouveau, et, par ce motif, se réunir non à Trente, mais à Ratisbonne ou à Constance.

La France, à qui on avait proposé Spire, Haguenau, Worms ou Trèves, préférait Constance, tout en abandonnant le choix à l'empereur; l'Espagne opinait absolument pour Trente. Enfin l'empereur consentit à ce choix, qu'approuvèrent le roi de Portugal, la république de Venise et les Cantons catholiques de la Suisse. Ainsi, contrairement à toutes les prévisions humaines, la Providence semblait avoir destiné Trente à voir dans ses murs la conclu-

Digitized by Google

sion du concile, malgré le déplaisir des Pères, malgré la double interruption qu'il y avait subie, afin que l'assemblée dans ses diverses phases ne parût pas constituer trois synodes différents, séparés, particuliers, mais bien un seul concile, parfaitement lié dans ses parties, un concile manifestement œcuménique, jusque par l'unité du lieu.

Le Pape Pie IV, plein de joie de l'unanimité des monarques dans le choix de Trente, demandant au Père des lumières d'éclairer ceux qui devaient être la lumière du monde, annonça par une bulle du 20 septembre un jubilé universel. Il l'ouvrit le 24 novembre à Rome et assista à une procession solennelle dans laquelle il alla pieds nus depuis l'église Saint-Pierre jusqu'à celle de Marie *supra Minervam*. Il fixa dans une bulle du 29 novembre l'ouverture du concile pour le jour de Pâques 1561. Cette bulle fut immédiatement expédiée aux princes. Quoiqu'on y eût prudemment évité le mot *continuatio*, et que cette continuation n'était que légèrement marquée par les mots : *in civitate Tridentina, ad sanctissimum diem Resurrectionis dominicæ proxime futurum indicimus, et ibi celebrandum, sublata suspensione quacunque, statuimus et decernimus* (on devait ce sacrifice aux nécessités politiques, quelle que fût à Rome la résolution où l'on était de ne voir dans le concile nouveau que la continuation et l'achèvement de l'ancien), la bulle excita dès le commencement des objections de la part des Français, et plus sérieusement encore de la part des Espagnols.

Cette fois encore on ne négligea pas d'inviter de la manière la plus bienveillante, par des légats spéciaux, les protestants. Les princes protestants, en apprenant qu'on allait réunir un concile, s'étaient assemblés à Naumbourg sur la Saale (1) ; les nonces du Pape, Commendone, évêque de Zante (2), et Delphini, évêque de Pharos, en Dalmatie, s'étaient, d'après le conseil de l'empereur et en compagnie de ses ambassadeurs, rendus de Vienne, par Prague, à Naumbourg et y étaient arrivés le 28 janvier 1561. Le 4 février ils furent reçus avec honneur, mais froidement. Ce fut un mauvais augure que le refus que firent les princes, pour ne s'unir par aucun signe d'amitié avec le Pape, d'offrir même la main aux nonces, ce qui était tout à fait contraire aux usages allemands. Delphini et Commendone expliquèrent alors l'un après l'autre, chacun dans un discours concis et remarquable, le but de leur mission, et conclurent en présentant aux princes un exemplaire de la bulle adressée spécialement à chacun d'eux, avec un bref du Pape.

Après une courte délibération on fit dire aux nonces, par le chancelier de l'électeur palatin, qu'on donnerait la réponse plus tard. A peine les nonces furent-ils de retour dans leur logement que trois conseillers parurent, leur rapportant les brefs du Pape, en ajoutant que leurs maîtres n'avaient pas remarqué d'abord que ces brefs portaient la suscription : *A notre fils bien-aimé*. Comme ils ne pouvaient reconnaître le Pape pour leur père, ils avaient résolu de n'admettre ni le nom qu'il leur avait attribué, ni les lettres qu'il leur avait adressées.

Commendone répondit que le Pape s'était servi à leur égard de la même désignation qu'à l'égard de l'empereur et de tous les princes de la Chrétienté. Mais ils l'écoutèrent à peine, jetèrent sur la table les lettres qui n'étaient pas ouvertes et se retirèrent.

Il est étrange de voir les princes

(1) *Voy.* NAUMBOURG.
(2) *Voy.* COMMENDONE.

Digitized by Google

protestants renvoyer les brefs et conserver la bulle par laquelle le Pape annonçait un concile œcuménique à toute l'Église, exerçait son autorité dans toute son étendue, et qui était par conséquent un document beaucoup plus important que le bref. La bulle ne se trouvant pas parmi les brefs rendus, les nonces crurent de leur devoir, malgré un procédé aussi dédaigneux, d'attendre qu'on leur donnât une réponse formelle à ce document. En effet, trois jours après, une députation de dix conseillers leur apporta une réponse négative; ce fut le chancelier de l'électeur de Saxe, Cracov, qui prit la parole (1).

Les nonces apprirent que c'était le duc Christophe de Wurtemberg qui était l'auteur de la dure réponse qui leur avait été faite. Ce qui déplaisait le plus aux protestants dans le discours de Commendone, c'est qu'il leur avait reproché la diversité de leur doctrine, la désunion qui régnait entre eux, et cette assemblée de Naumbourg, et ce qui s'était passé à propos de l'intérim d'Augsbourg étaient précisément la preuve évidente de la justesse de ce reproche. — Pour mettre des bornes à cette diversité dans l'enseignement l'assemblée de Naumbourg résolut d'établir une *censure*, dont le protestant Menzel dit (2) : « On pouvait difficilement imaginer une servitude plus grande que cette subordination de l'esprit humain à la tyrannie d'un symbole. » Les nonces ne se laissèrent point effrayer par ce premier insuccès, et résolurent de parcourir toute l'Allemagne afin de s'acquitter de la mission qu'ils avaient d'inviter les Allemands au concile.

Le cardinal Borromée les avait engagés à visiter, outre les cours catholiques, les cours protestantes qui n'avaient pas envoyé de représentants à Naumbourg. Delphini parcourut le sud de l'Allemagne pour inviter les princes et les villes libres, tandis que Commendone entreprenait, dans le même but, le voyage plus difficile, et en apparence plus dangereux, à travers l'Allemagne septentrionale. Mais ces négociations avec les protestants n'aboutirent à aucun résultat.

Le Pape Pie IV nomma alors, sur l'avis de son neveu, le cardinal Charles Borromée (1), cinq légats, qui devaient, en son nom, présider le concile : le cardinal *Hercule Gonzague*, plus connu sous le nom de *cardinal de Mantoue*, et le cardinal *Jacques du Puy*, deux hommes de grand mérite. Il leur subordonna les nouveaux cardinaux nommés, *Stanislas Hosius*, évêque de Kulm (2), *Jérôme Séripando*, général des Augustins et archevêque de Salerne (3) et *Louis Simonetta*, évêque de Pésaro. Vu l'état maladif du cardinal du Puy, le Pape lui associa le cardinal *Marc Sittich de Hohenems* (d'*Altemps*), évêque de Constance, comme sixième légat.

En même temps le Pape, considérant son grand âge, publia par prévoyance un décret en vertu duquel, dans le cas où le Saint-Siége viendrait à vaquer durant la tenue du concile, le choix du Pape nouveau devait appartenir au collége des cardinaux, non au concile. Il ajouta deux autres décrets. D'après l'un il ne devait pas être permis au Pape, même avec le consentement des cardinaux, de se choisir un successeur ni un coadjuteur avec future succession; d'après l'autre, le concile ne devait reconnaître voix délibérative et consultative qu'aux évê-

(1) *Voir* le discours de Cracov et la réponse de Commendone dans Pallavicini, t. V, p. 182. Menzel, l. c., t. IV, p. 230.
(2) L. c., t. IV, p. 238.

(1) *Voy.* CHARLES BORROMÉE.
(2) *Voy.* HOSIUS.
(3) *Voy.* SÉRIPANDO.

Digitized by Google

ques personnellement présents, et non à leurs fondés de pouvoir.

Le concile aurait dû s'ouvrir à Pâques (1561). Or les légats du Pape, malgré tout l'empressement qu'ils y mirent, ne purent arriver que le troisième jour de Pâques, et ils ne trouvèrent que neuf évêques arrivés avant eux. Le Pape employa tous les moyens en son pouvoir pour attirer au concile les évêques d'Italie et de la Grèce; mais les évêques ne se pressèrent pas; les Italiens attendaient les Espagnols, ceux-ci les Français, les Français les Allemands; ces derniers les ordres de l'empereur; l'empereur hésitait à cause des protestants; et ainsi s'écoulèrent le printemps, l'été, l'automne et une partie de l'hiver dans l'attente les uns des autres. Enfin un nombre suffisant de prélats s'étant réuni au mois de janvier 1562, on crut prudent de se mettre à l'œuvre sans plus de retard.

Dans la première congrégation générale, du 15 janvier, le premier légat, le cardinal de Mantoue, après avoir imploré l'assistance de l'Esprit-Saint, exprima sa joie de voir enfin arrivé le moment où l'Église pourrait, par une assemblée universelle de ses pasteurs, pourvoir aux nécessités de la Chrétienté; il engagea les Pères à se préparer à leurs travaux par la prière, le jeûne et la fréquente célébration des saints mystères, et fit lire par le secrétaire du concile, Massarelli, deux décrets destinés à la session prochaine, relatifs au mode d'opiner, et un bref du Pape qui accordait la préséance aux patriarches sur les archevêques et aux plus âgés d'entre ceux-ci sur les plus jeunes. Les deux décrets furent unanimement approuvés; après quoi le cardinal de Mantoue déclara que la prochaine session aurait lieu le 18 janvier. On avait évité avec intention dans le premier décret, comme dans la bulle qui annonçait l'ouverture du concile, le mot de *continuation*, pour ne pas donner à l'empereur, au roi de France et aux protestants, qui ne voulaient pas reconnaître ce qui avait été décrété jusqu'alors à Trente, un prétexte de se plaindre et de ne pas assister au concile.

Cependant les Espagnols avaient déjà à ce sujet élevé de sérieuses contestations. Le cardinal Séripando, soutenu par quelques évêques italiens, était parvenu à calmer les Espagnols en promettant « qu'à l'ouverture du concile on ne dirait pas un mot qui fût contraire à l'idée de la continuation, que cette idée serait formulée à la première occasion, et qu'avant la fermeture du concile le Pape ratifierait tout ce qui avait été et serait encore décrété par les Pères; » si bien que, les légats ayant lu aux Espagnols, trois jours avant la congrégation générale, le projet de décret, ceux-ci se montrèrent parfaitement satisfaits.

Le 18 janvier 1562 le concile fut, comme on l'avait arrêté, solennellement ouvert par la 17e *session*; on y lut les deux décrets déjà agréés, savoir celui qui avait fixé le jour de la présente session, et celui qui désignait la date de la session prochaine.

Les congrégations habituelles reprirent leur cours, mais les délibérations ne marchèrent que lentement. On éloigna la discussion des dogmes, en partie pour plaire à l'empereur, qui nourrissait toujours l'espoir de réconcilier les protestants avec l'Église catholique, en partie dans la pensée de voir le nombre des prélats devenir plus imposant, quoique les Français et les Espagnols fussent très-opposés à ces retards. On chercha, en attendant, à vider la question importante de discipline, déjà entamée à Rome, relative à l'index des livres défendus (1) et devant être ex-

(1) Voir *Index librorum prohibitorum et expurgandorum*.

Digitized by Google

purgés. Les légats soumirent dans la congrégation du 25 janvier trois articles à l'approbation des Pères. Le premier concernait la rédaction d'un index des écrits apparus depuis l'origine de la dernière hérésie et méritant censure. C'était un travail d'une haute importance, mais d'une grande difficulté, en face du déluge d'écrits pernicieux qui avait inondé l'Allemagne et les pays voisins, et qui, sous les titres les plus spécieux et les plus innocents, avaient précisément propagé les doctrines les plus funestes. Les Pères furent invités et autorisés par un bref du Pape à s'occuper de ce travail. Le second article invitait tous ceux qui y avaient intérêt à venir se justifier devant le concile. Le troisième traitait la question de savoir s'il fallait donner un sauf-conduit à ceux qui étaient tombés dans l'hérésie, et les inviter, par la promesse d'un traitement indulgent, à se repentir et à rentrer sous l'autorité de l'Église. Quant aux deux premiers points, on décida qu'on nommerait simplement les examinateurs et qu'on indiquerait dans le décret qu'on traiterait avec indulgence les auteurs des livres condamnés (congrégation générale du 1er février).

Dans la congrégation générale du 6 février on admit solennellement l'ambassadeur de l'empereur, Antoine de Muglitz, archevêque de Prague (le second ambassadeur était le baron Sigismond de Thun), et l'évêque de Cinq-Églises, le Hongrois Drascowitsch. Le 7 février l'ambassadeur du Portugal, Ferdinand Martinez de Mascaregnas, remit ses lettres de créance. Il demanda dès son arrivée à être admis avant l'ambassadeur du roi de Hongrie, sur lequel il avait le pas en sa qualité de représentant de la couronne de Portugal; mais les légats lui répondirent qu'on procédait au concile comme à Rome, c'est-à-dire que, sans s'inquiéter des titres et des droits des souverains, et sans rien décider, on admettait les nouveaux venus suivant l'ordre de leur arrivée.

Dans la congrégation générale du 9 février on nomma membres de la commission chargée de la rédaction de l'index Drascowitsch, Trévisano, patriarche de Venise, 4 archevêques, 9 évêques, 1 abbé et 2 généraux d'ordre.

Le 13 février les ambassadeurs de l'empereur rendirent visite aux légats et furent d'avis de demander au concile qu'il voulût bien, pour ne pas donner de prétexte aux protestants de persévérer dans leur opposition, ne pas déclarer formellement que le présent concile était la continuation du précédent; qu'il daignât surseoir encore quelque temps aux décisions dogmatiques, et ne pas insérer pour le moment la confession d'Augsbourg dans l'index des livres défendus, insertion qui non-seulement éloignerait à jamais les protestants du concile, mais exciterait au plus haut degré leur fureur; qu'il prescrivît le silence le plus scrupuleux sur les décrets qui devaient être publiés et délivrât aux protestants un sauf-conduit aussi large que possible.

Les légats répondirent, le 17 février, d'une manière favorable : qu'ils étaient d'avis et demanderaient qu'on s'abstînt de déclarer que le concile était une continuation du précédent, qu'on retardât la discussion des matières dogmatiques; que, du reste, on ne pourrait plus remettre celle qui était annoncée pour la session du 26, mais qu'elle serait telle qu'elle ne pourrait produire un effet défavorable sur les protestants; qu'on éloignerait autant que possible la session suivante; qu'on n'avait pas à craindre qu'on inscrivît dès lors la confession d'Augsbourg dans l'index des livres défendus, puisque cet index ne devait être publié que vers la fin du concile; qu'on devait recommander strictement aux Pères, dans la congré-

Digitized by Google

gation générale qui aurait lieu, un silence scrupuleux sur les décrets qu'on se proposait de promulguer.

Le cardinal de Mantoue proposa les réclamations des ambassadeurs dans la congrégation générale du 24 et les appuya très-sérieusement.

L'empereur avait demandé que la prochaine session fût remise à une époque notablement éloignée, afin qu'il pût essayer dans la diète qui allait se réunir des derniers moyens capables de faire venir les protestants au concile.

Quelque vif que fût le désir des légats de répondre à cette prière de l'empereur, inspirée par les plus loyales intentions, ils ne purent trouver le moyen de calmer les évêques espagnols, qui voyaient avec impatience qu'on tardât à proclamer que le concile était la continuation du précédent. On prévoyait d'ailleurs que la France convoquerait un synode national si le concile universel ne manifestait pas bientôt sa vie par ses actes. Enfin les évêques italiens, que le séjour de Trente incommodait, ne s'arrangeaient pas non plus d'une remise.

Les légats proposèrent la date du 14 mai pour la prochaine session, tandis que les ambassadeurs de l'empereur voulaient la retarder jusqu'à la fin du mois, ce à quoi s'opposaient les évêques espagnols, unis aux Portugais et à un certain nombre d'Italiens. Le cardinal de Mantoue fit observer que l'on élevait des objections contre un délai, par deux motifs : 1° parce qu'il était inutile ; 2° parce que pendant ce temps le concile demeurerait dans l'inaction; et il répondait que ce délai était loin d'être inutile, puisqu'on pouvait satisfaire ainsi le désir de l'empereur, justifier les travaux du concile aux yeux du monde entier, qui ne pourrait méconnaître que le concile opposait la charité et la douceur à la haine des novateurs; que, si on n'obtenait d'autre avantage de ce délai que de se convaincre de la vanité de toutes les espérances de réconciliation avec les apostats et de l'inutilité pour les Catholiques de s'en inquiéter davantage, ce serait un avantage suffisant pour justifier la mesure; enfin que, quant à l'inaction du concile, les Pères pouvaient être parfaitement rassurés, vu qu'il y avait assez de travaux pour les occuper très-utilement. La majorité adopta ces motifs du cardinal-légat.

On célébra en conséquence, le 20 février, la 18e *session*. Après l'office divin on allait lire les lettres de créance des agents diplomatiques lorsque l'ambassadeur portugais réclama de nouveau le pas sur celui de Hongrie (1). Celui-ci résista, et, après une discussion de deux heures, l'évêque de Sulmona parvint à calmer les deux adversaires. On lut alors plusieurs brefs du Pape, dont l'un donnait aux Pères le pouvoir de rédiger l'index des livres défendus, l'autre accordait les stations pour le carême dans la ville de Trente. On publia le *Decretum de librorum delectu, et omnibus ad concilium fide publica invitandis*. La seconde partie de ce décret renfermait, en termes touchants, vraiment pacifiques et à jamais mémorables, une invitation aux protestants, qui étaient alors solennellement sollicités par le concile œcuménique, comme ils l'avaient été antérieurement par le Pape et l'empereur.

« Le synode, » était-il dit, « désirant vivement tout ce qui peut contribuer à pacifier l'Église, prie instamment Dieu d'accorder à tous les Chrétiens qui reconnaissent une mère commune, incapable d'oublier ses enfants, de glorifier d'un seul cœur et d'une seule voix Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de demander à la miséri-

(1) Pallavicini, l. c., t. V, p. 255.

Digitized by Google

corde de ce Dieu de bonté que tous ceux qui ne sont pas en communion avec elle s'unissent et se réconcilient avec elle, assistent au saint synode, se sentent animés de la charité qui est le lien de la perfection, et acceptent la paix du Christ, à laquelle ils sont appelés dans un même corps et qui les remplira d'une ineffable joie. Il les supplie d'écouter la voix du Saint-Esprit, et non celle des hommes, de ne pas endurcir leur cœur, de ne pas s'opiniâtrer dans leur sens propre, de ne pas se complaire en eux-mêmes, mais de prêter l'oreille aux exhortations pieuses et salutaires de l'Église leur mère, de se tourner vers elle, et d'accepter l'invitation que leur fait en son nom le concile de Trente.»

En outre le synode arrêta que les garanties réclamées par les protestants pourraient être données dans les congrégations générales, et qu'elles auraient la même valeur que si elles étaient arrêtées dans une session publique. Le décret respirait une vive charité et une haute sagesse, surtout dans sa dernière partie. Car, comme la validité légale d'un sauf-conduit dépendait de formes extérieures, de reconnaissances solennelles, etc., etc., que les congrégations n'avaient servi que de préparations aux sessions, la déclaration qui proclamait la pleine validité d'un sauf-conduit publié dans une congrégation générale était absolument nécessaire, mais on ne voulait pas remettre la décision jusqu'à la prochaine session, que, conformément au désir de l'empereur, on prorogeait à trois mois. C'est pourquoi, afin de ne pas exclure pendant ce temps les protestants du concile, on eut recours aux moyens que nous venons de rappeler. Le projet du sauf-conduit fut discuté dans les congrégations du 2 et du 3 mars; dans la congrégation générale du 4 mars le sauf-conduit de la nation allemande fut accordé; il fut publié le 8 dans Trente, et les légats en envoyèrent des exemplaires à toutes les cours.

De nouvelles contestations sur la préséance agitèrent le concile et s'élevèrent entre les représentants des princes et des États, entre les Portugais et les Hongrois d'abord, nous l'avons dit, puis entre les Suisses et les Florentins, les Bavarois et les Vénitiens, les Français et les Espagnols. La hiérarchie établie aujourd'hui entre les divers États de l'Europe n'était point encore reconnue alors, et il n'était pas facile de déterminer dans quel ordre les princes devaient venir après l'empereur, le premier, le second, et ainsi de suite.

Le concile et le Saint-Siége ne pouvaient sans danger se prononcer en faveur de l'un plutôt que de l'autre. Il fallait la prudence la plus délicate et les expédients les plus ingénieux pour échapper à la solution de cette question épineuse et calmer les esprits surexcités.

Avant d'examiner la suite des travaux du concile il n'est pas inutile de considérer la situation générale. Les circonstances qui antérieurement avaient été si défavorables à la convocation d'un concile n'existaient plus. Les relations entre les deux confessions en Allemagne étaient réglées et les agitations intérieures de la France ne lui permettaient pas de penser à une guerre étrangère. Cependant tout, il s'en faut, n'était pas favorable, et bien des causes entravèrent gravement la marche des travaux du concile. Ces causes diverses dépendaient de la diversité des caractères, des intérêts, des tendances des nations qui prenaient part aux délibérations de l'assemblée. Il y avait surtout une différence tranchée entre les Espagnols, l'empereur et les États de l'empire germanique. Tandis que les États catholiques de l'empire

Digitized by Google

germanique mettaient une tiédeur et une indifférence presque honteuse à se rendre au concile, que l'empereur montrait trop de condescendance et d'égards aux protestants, oubliant pour ainsi dire combien le dogme les éloignait de l'Église, espérant toujours les ramener par quelques simples changements dans la discipline, et empêchait ainsi d'arrêter et de proclamer définitivement le système catholique, les Espagnols mettaient de côté toute espèce de considération à l'égard des autres nations et voulaient faire adopter par toute l'Église leur point de vue sous certains rapports exclusif. La légèreté du parti français, qui avait déjà si souvent sacrifié la religion à la politique, et s'était ainsi séparé de l'action commune de l'Église, était également dangereuse. Le Pape enfin, quelque modéré et condescendant qu'il se montrât, ne voyait pas sans inquiétude les propositions téméraires des princes, qui, tandis qu'ils reculaient devant toute espèce de réforme du temporel, cherchaient nettement à briser la puissance de la hiérarchie ecclésiastique. La position du Pape et des légats était difficile; il était malaisé de maintenir les termes extrêmes de manière à ce qu'ils ne s'annulassent pas les uns les autres, et à concilier les intérêts opposés de manière à faire traverser au vaisseau de l'Église les écueils qui bordaient sa route (1).

Le 11 mars le cardinal de Mantoue tint à la congrégation réunie devant lui un discours vigoureux, exhortant vivement les Pères à travailler à l'unité, à l'union, à la restauration de la discipline ecclésiastique. Il soumit à la délibération de la congrégation douze articles concernant la réforme (2). Le cardinal Séripando, prélat d'une réputation irréprochable, fut chargé de former une commission à laquelle ces articles seraient soumis.

L'empereur Ferdinand fit de nouveau prier le concile de retarder les travaux dogmatiques, les protestants paraissant vouloir former une ligue et ayant levé des troupes. On lui obéit d'autant plus volontiers que pas un prélat d'Allemagne ou de France ne s'était encore rendu à Trente. Les cérémonies des fêtes de Pâques, les réceptions de divers ambassadeurs prirent quelque temps. Du 7 au 18 avril on examina les quatre premiers articles soumis à la commission par les légats. Le premier portait sur l'*obligation de la résidence* et excita les plus vifs débats, et le décret sur cette obligation ne fut prononcé que plus tard. Les trois autres articles soulevèrent moins de difficultés.

Les prélats français avaient été vivement invités par la reine-régente et par le cardinal-légat, mais en vain, à se rendre au concile. Le premier d'entre eux qui arriva à Trente, le 14 avril, fut Eustache du Bellai, évêque de Paris.

Le 24 avril et les jours suivants on discuta les autres articles de la réforme, sur lesquels on s'entendit facilement. Au commencement du mois de mai arrivèrent les ambassadeurs du duc de Bavière, qui entrèrent immédiatement en discussion de préséance avec les ambassadeurs de Venise. Mais le résultat de la congrégation du 20 avril, relative à la résidence des évêques, causa au Pape une bien autre sollicitude que ce débat de préséance. Une petite majorité d'évêques lui avait demandé son opinion sur cet objet. Le Pape réunit trois fois en cinq jours les cardinaux. Le 9 mai il arrêta sa réponse dans un consistoire. « Le Pape, disait-il, avait jusqu'alors laissé au concile la liberté de ses décisions, et celui-ci devait continuer avec la même liberté; du reste

(1) Brischar, l. c., t. I, p. 325.
(2) *Voir* Pallavicini, l. c., t. VI, p. 15.

Digitized by Google

il était juste qu'on reconnût le Pape comme le chef du concile et qu'on l'honorât comme tel. »

En attendant les légats avaient fait préparer pour la prochaine session un décret dans lequel on disait que le concile voulait, afin de donner plus d'autorité à ses décisions, attendre les évêques des divers pays qui étaient déjà en route, ne se décider qu'avec le concours de ces prélats, et continuer avec eux l'examen des questions dogmatiques non encore résolues. Les Pères, qui avaient consacré toute leur attention à la solution de l'article de la résidence, craignaient que les légats ne voulussent mettre tout à fait de côté cette question en donnant au décret la forme proposée. Il fallut, pour les rassurer, que le décret fût rédigé en termes tout à fait généraux, qui pussent être approuvés aussi bien par l'empereur que par les Espagnols.

Mais les deux partis n'étaient pas d'accord sur le moment où le concile devait déclarer enfin qu'il n'était que la continuation du premier. Les Espagnols poussaient de toute leur force à cette déclaration immédiate, tandis que les impériaux employaient toutes leurs ressources à la retarder.

Vers cette époque le Pape envoya aux légats deux lettres du roi d'Espagne dans lesquelles il se plaignait des termes, *proponentibus legatis*, dont on s'était servi dans le décret d'ouverture, et de ce que la continuation du concile n'avait pas encore été déclarée. Les légats se justifièrent d'une manière tout à fait satisfaisante (1).

Quatre jours avant la session fixée antérieurement, le marquis de Pescara, ambassadeur d'Espagne, revint de Milan à Trente. Si les exigences des Espagnols, relatives à la résidence des évêques, ne reçurent pas son approbation, il s'adjoignit à eux pour obtenir la déclaration de la continuation du concile. Les légats lui firent comprendre que cette déclaration ne pouvait avoir lieu dans la prochaine session, qui n'était qu'une prorogation. En revanche il demanda que les mots : « afin qu'aussitôt que possible on traite des matières qui restent encore à examiner par rapport aux dogmes, » qui avaient été effacés du décret de prorogation, à la demande des ambassadeurs de l'empereur, y fussent rétablis, en retour de quoi il s'engageait à déterminer les ambassadeurs impériaux à donner leur consentement. Mais il ne put obtenir ce consentement, les ambassadeurs de l'empereur s'opposant à toute forme qui pouvait indiquer que le concile était la continuation du précédent. Enfin on trouva une issue. Les légats s'obligèrent, à la demande du marquis de Pescara, à écrire au roi d'Espagne, pour lui promettre que la continuation du concile serait infailliblement déclarée dans la prochaine session. Ils remirent ces lettres à l'ambassadeur d'Espagne, qui consentit à ce qu'on laissât de côté les mots indiqués plus haut. Les légats purent d'autant moins lui refuser cette promesse qu'ils l'avaient faite dans la justification adressée au roi d'Espagne. Cependant les légats insistèrent pour qu'on fît connaître aux ambassadeurs de l'empereur la promesse à laquelle ils avaient consenti. Ceux-ci demandèrent que, dans ces circonstances, on leur laissât le temps d'informer leur souverain et d'attendre sa réponse. Il fut convenu en conséquence que la session prochaine, au lieu d'être fixée au 21 mai, comme on en avait eu l'intention, serait remise au 4 juin.

On célébra donc, le 14 mai 1562, la 19e *session;* on y annonça la session du 4 juin. Dans l'intervalle il était arrivé des instructions papales. Des 95 propo-

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 48-51.

Digitized by Google

sitions relatives à la réforme de l'Église qu'on avait communiquées au Pape, il en avait abandonné 84 à la décision du concile et ne s'était réservé que les onze dernières, qui se rapportaient exclusivement aux tribunaux romains, dans lesquels le Pape se proposait d'introduire des réformes radicales.

A peine un mois s'était-il écoulé, en effet, que le Pape avait introduit d'essentielles réformes dans plusieurs tribunaux, et avait complétement aboli la fonction de receveur des dons destinés à Saint-Pierre et aux autres œuvres pies.

Le Pape engageait, dans ses instructions, les légats à procéder avec la plus grande circonspection dans l'œuvre de la réforme, de crainte qu'au lieu de contribuer au salut de la Chrétienté elle ne dégénérât en une complète perturbation de l'ordre établi, à ne pas prêter une oreille trop facile à toute proposition, à toute réclamation, vu qu'il n'y avait pas dans l'univers de classe plus nombreuse et plus exigeante que celle des réformateurs. Quant à la résidence, le Pape déclarait aux légats qu'en considération du partage où se trouvaient les opinions des Pères à cet égard il désirait que cette question ou fût à jamais mise de côté, ou fût renvoyée à des temps meilleurs. La première hypothèse parut impossible aux légats; ils pensèrent pouvoir réaliser la seconde en rejetant cette matière jusqu'au moment où l'on discuterait le *sacrement de l'Ordre*. Mais la chose prit une tout autre tournure que les légats ne l'avaient pensé. Le Pape avait reçu de plusieurs évêques et du cardinal Simonetta des rapports secrets sur le désaccord qui régnait entre les légats et les Pères (1); on accusait le cardinal de Mantoue et le cardinal Séripando de trop de condescendance; sans cela la question sur la résidence aurait pu être facilement négligée et la continuation du concile proclamée.

Le Pape nomma pour cette affaire une commission composée de cardinaux expérimentés, sur la proposition desquels, après une très-mûre délibération, il arrêta qu'il enverrait encore quelques cardinaux en qualité de légats au concile, afin qu'ils pussent maintenir les anciens légats dans une plus cordiale entente, dans le cas où il se serait en effet glissé des divisions entre eux, et en même temps afin que les intérêts du Saint-Siége fussent mieux défendus. Le Pape avait trois cardinaux en vue : *Cicala*, *de la Bourdaisière* et *Navagero*.

Quoiqu'on pût pressentir que les anciens légats ne verraient qu'avec déplaisir l'arrivée de nouveaux collègues, d'autant plus que le cardinal de Mantoue devait céder le pas au cardinal Cicala, le Pape persévéra dans sa résolution et fit même de sévères reproches aux légats dans une lettre écrite de sa propre main et dans une seconde lettre au cardinal Borromée. Quoique les reproches fussent adressés à tous les légats, on pouvait facilement comprendre qu'ils s'adressaient surtout aux cardinaux de Mantoue et Séripando.

Le cardinal de Mantoue n'ayant, dans le principe, accepté qu'à regret cette légation, pria le Pape de l'en relever; mais le départ de ce cardinal aurait affligé tous ceux qui tenaient sérieusement au succès du concile, abstraction faite de ce que l'accession de nouveaux légats donnait lieu au soupçon que le Pape avait l'intention d'entraver les réformes demandées par les anciens, puisqu'il en envoyait qui étaient contraires à ces réformes.

Le cardinal Séripando fit un rapport exact sur tout ce qui s'était passé, afin de justifier sa conduite et celle de son collègue de Mantoue, et envoya son Mé-

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 52.

Digitized by Google

moire au cardinal Borromée, qu'il laissait libre de le communiquer en entier ou en partie au Pape (1).

A cette époque le premier ambassadeur de France, Louis de Lansac, fit son entrée solennelle à Trente. C'était le 18 mai. Les deux autres ambassadeurs, Renaud du Ferrier, président du parlement de Paris, et Gui du Faur, seigneur de Pibrac, président du parlement de Toulouse, ne quittèrent Paris que plus tard et arrivèrent trois jours après Louis de Lansac. Ils avaient reçu l'ordre d'agir en parfait accord avec les ambassadeurs de l'empereur (2). Lansac se présentait dans des dispositions très-défavorables à la suprématie du Saint-Siége, et fut peut-être confirmé dans ces sentiments par quelques évêques. Dès le lendemain de son arrivée il écrivit à l'ambassadeur de France à Rome, lui exprimant deux désirs : premièrement, qu'on surseît aux discussions dogmatiques jusqu'à l'arrivée des évêques des contrées les plus lointaines; secondement, que le Pape n'entravât pas la liberté du concile, ajoutant ironiquement, dit-on, que le Pape envoyait le Saint-Esprit dans les malles de ses postillons à Trente.

Pallavicini a parfaitement répondu à cet égard (3) qu'il n'y a pas de Catholique qui prétende que le Saint-Esprit intervienne autrement que dans les questions de dogme dans un concile œcuménique.

Quant à la correspondance fréquente du Pape avec le concile, l'empereur s'était plaint de ce que la direction du concile vînt de Rome et de ce que les légats reçussent leurs instructions du Saint-Siége. Morone répondit qu'il en était de même des ambassadeurs des princes, qui étaient dirigés par les instructions émanées de leurs cours et se trouvaient à chaque instant et à chaque événement pourvus de nouveaux avis et de nouveaux conseils.

Il est, du reste, bien avéré, s'il s'agit de l'influence exercée sur le concile et ses délibérations, que celle des princes était beaucoup plus grande que celle du Pape, qui, d'ailleurs, était dans son droit en se mettant en communication directe et permanente avec ses mandataires. Il devait se convaincre à tout instant que ses légats étaient parfaitement et intimement identifiés avec sa personne; il pouvait du reste, assistant de loin aux délibérations du concile, juger les résultats et les situations beaucoup plus paisiblement et plus sainement que les légats, qui étaient engagés dans la mêlée. C'est une erreur qui fut partagée par beaucoup de gens de croire que l'action mutuelle exercée par les évêques, les légats et le Pape, les uns sur les autres, était une atteinte portée à la liberté du concile, et il y eut fort peu d'esprits capables de se dégager des préventions générales et de s'élever au véritable point de vue d'où il fallait juger la question (1).

Si l'ambassadeur de Lansac était arrivé à Trente dans les plus mauvaises dispositions, celles de ses deux collègues étaient pires encore (2). Ils devaient tous les trois être reçus dans une congrégation générale du 26 mai. Les ambassadeurs, conformément à l'usage, communiquèrent leur discours au secrétaire du concile, afin qu'il pût préparer, au nom de l'assemblée, la réponse qui devait y être faite. Du Faur remit également son discours, mais il y fit plus tard diverses additions. Son discours déplut fort aux Pères; les ambassadeurs furent obligés de remettre un discours plus mesuré, et l'on décida, en vue de la paix, mais non

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 57.
(2) Id., t. VI, p. 62.
(3) L. c., t. VI, p. 63.

(1) Cf. Menzel, l. c., t. IV, p. 200.
(2) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 62.

Digitized by Google

sans une grande opposition, qu'on considérerait ce qui s'était passé comme non avenu, et qu'on répondrait, dans la session du 4 juin, au discours remis par les ambassadeurs (1).

Pendant que le concile était ainsi dans l'agitation le Pape hésitait et ne savait s'il enverrait ou non les nouveaux légats. Il n'avait pas reçu encore la justification du cardinal Sèripando. Il se décida à faire partir pour Trente Charles Visconti, évêque de Vintimille, parent du cardinal Borromée, afin qu'il vît les choses de ses yeux et en soumît son rapport au Pape. Visconti, qui avait encore d'autres missions à remplir au nom du Pape, en se rendant à Trente, n'y parvint que le 5 juin, le lendemain de la vingtième session. L'issue de cette session avait augmenté l'inquiétude des légats. Ils avaient fait tous les préparatifs possibles pour arriver à la déclaration que le concile était la continuation du précédent, conformément à la promesse qu'ils en avaient faite aux ambassadeurs espagnols et aux avis qu'ils avaient récemment reçus du Pape, lorsqu'arriva la réponse de l'empereur à la demande que lui avaient adressée ses représentants. Non-seulement l'empereur refusait de donner son assentiment à cette déclaration, mais il ordonnait positivement à ses ambassadeurs de quitter Trente si le concile passait outre. Le départ des ambassadeurs aurait entraîné la dissolution du concile. Du reste la menace de quitter Trente n'était qu'un moyen comminatoire; car l'empereur n'avait strictement ordonné qu'une chose à ses ambassadeurs, c'était de ne pas assister aux sessions et aux congrégations, de s'abstenir de tout acte officiel, et d'éloigner également des sessions et des congrégations les évêques des pays soumis à son autorité. Le concile aurait en même temps perdu la France, dont les ambassadeurs s'étaient aussi très-sérieusement prononcés contre la déclaration.

Il n'y avait plus qu'une semaine jusqu'au jour fixé pour la vingtième session. Les légats résolurent d'envoyer en toute hâte un courrier à Rome pour faire savoir au Pape qu'il leur paraissait indispensable de ne soumettre les décrets préparés qu'à une session ultérieure, qui pourrait être célébrée vers le milieu de juin.

Ils se croyaient d'autant plus autorisés à faire cette proposition qu'une lettre du comte de Luna, qui était destiné au poste d'ambassadeur à Trente, adressée au marquis de Pescara, donnait l'espoir que le roi d'Espagne, par égard pour l'empereur, relèverait les légats de leur promesse. Mais les ambassadeurs français ne se contentèrent pas d'empêcher la déclaration qu'on avait préparée, ils demandèrent en outre que le concile se proclamât expressément un concile nouveau, sans relation avec le précédent. Les légats crurent qu'il était absolument nécessaire de s'adresser au marquis de Pescara pour obtenir son assentiment à la prorogation désirée; ils lui démontrèrent le danger que courait le concile d'être dissous.

Le marquis de Pescara donna sans difficulté son consentement, et les légats lui promirent en retour que, dans la prochaine session, ils reprendraient les décisions dogmatiques qui avaient été interrompues par la suspension du concile sous Jules III, de sorte que, si l'on reprenait les délibérations au point où elles en étaient antérieurement restées, il serait évident que l'un des conciles n'était que la continuation de l'autre, sans même qu'on en fît la déclaration formelle.

Les légats crurent avoir ainsi sommairement triomphé des difficultés, lorsque toutes leurs espérances furent renversées par le retour du courrier

(1) Pallavicini, t. VI, p. 68-78.

Digitized by Google

qu'ils avaient envoyé à Rome; il leur apporta en effet l'ordre du Pape de déclarer sans plus de retard ni d'hésitation que ce concile était la continuation du précédent (1). Lorsque les légats eurent lu la lettre du Pape ils furent stupéfaits et se regardèrent en silence les uns les autres, sans qu'aucun d'eux pût manifester son sentiment. Ils reconnurent clairement que la réalisation de cet ordre non-seulement amènerait la dissolution du concile, mais qu'on en imputerait la faute au Pape, lui seul, après que l'ambassadeur d'Espagne avait consenti à une prorogation, pouvant être considéré comme l'auteur de la déclaration à laquelle tout le monde s'était opposé jusqu'alors. Il s'attirerait ainsi nécessairement la haine de l'empereur et de la France, et causerait en outre à l'Église un irréparable dommage. Les légats résolurent donc unanimement d'encourir plutôt la disgrâce du Pape que d'exposer à un danger aussi évident le salut de la Chrétienté et l'honneur du souverain Pontife lui-même. Voulant servir le Saint-Siége avec une fidélité réelle, ils se décidèrent à violer ses ordres formels et à ne pas déclarer la continuation du concile. Le cardinal Hohenems devait se rendre à Rome pour justifier cette démarche, commandée par la nécessité et les intérêts les plus graves de l'Église. La veille de la session et du départ du cardinal arriva un nouveau courrier de Rome, porteur d'une lettre qui laissait les légats entièrement libres de prendre le parti qu'ils jugeraient convenable, tout en procédant en réalité comme si la continuation du concile était avérée, c'est-à-dire en reprenant la discussion des articles qui n'avaient pas été décidés au moment de la suspension du concile par Jules III. Ce courrier apportait avec la lettre du Pape une lettre du cardinal Borromée qui expliquait le brusque changement d'avis du Pape. Le courrier des légats, disait-il, avait tant insisté sur une réponse immédiate que le Pape n'avait pu examiner la question à fond; mais y ayant, la nuit suivante, réfléchi plus mûrement, il avait résolu, pour ne pas offrir de prétexte à la calomnie, d'abandonner la décision à l'appréciation des légats.

En conséquence, le 3 juin on tint une congrégation préparatoire; on soumit d'abord à l'approbation des Pères la réponse aux ambassadeurs de France, puis on reçut les fondés de pouvoir du prince-évêque de Salzbourg; enfin le cardinal Séripando lut le décret proposé pour la session prochaine. Vingt-cinq évêques environ, la plupart espagnols, se déclarèrent contre le décret, parce qu'il ne parlait pas de la résidence; dix voix réclamèrent la déclaration de la continuation du concile; le reste de l'assemblée vota simplement le décret.

Le 4 juin on célébra la 20e session. Le promoteur du concile répondit au discours de l'ambassadeur de France, du Faur; puis on admit les envoyés de la Suisse et les fondés de pouvoir de l'archevêque de Salzbourg; enfin on lut le décret de prorogation. Il y était dit que, pour procéder plus mûrement et associer les décrets sur le dogme à ceux qui concernaient la discipline, le saint synode prendrait des décisions sur cette double matière dans la session prorogée du 16 juillet, se réservant d'abréger ou de prolonger ce terme dans une congrégation générale, selon les circonstances.

Le 6 juin les légats réunirent les Pères dans une congrégation générale et leur proposèrent cinq questions qu'on devait soumettre aux théologiens (1), et

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 76.

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 81.

Digitized by Google

qui allaient être examinées par le concile, sous Jules III, au moment de sa suspension. Les théologiens, au nombre de 63, furent, du 10 au 23 juin, réunis tous les jours pour examiner à fond ces questions. Le 7 juin les ambassadeurs de l'empereur remirent aux légats 20 points relatifs à la discipline, parmi lesquels il était demandé qu'on ne prononçât pas le mot de continuation du concile; qu'on commençât par la réforme des mœurs, et d'abord par la réforme de la cour romaine; que le Pape restreignît à l'avenir le nombre des cardinaux au chiffre maximum de 26, et fût plus économe de dispenses, d'exemptions, d'excommunications; que les évêques fussent personnellement plus actifs et n'abandonnassent pas l'administration à leurs grands-vicaires; qu'ils tinssent des synodes annuels et visitassent leurs diocèses; que l'administration des sacrements eût lieu gratuitement; que les canons contre la simonie fussent exécutés; que le bréviaire fût revisé; qu'on priât en langue allemande; qu'on introduisît un rituel valable partout; qu'on trouvât un moyen de réduire les mauvais curés et de les remplacer; qu'on fondât dans de grandes provinces de nouveaux diocèses avec les biens des couvents; qu'on adoucît le commandement du jeûne; qu'on autorisât l'usage du calice pour les laïques, le mariage des prêtres, etc.

Les légats firent justement observer aux ambassadeurs qu'il y avait là tant d'articles, et des articles de nature si diverse, dont la tendance était si suspecte, qu'il fallait du temps et pour les examiner et pour les résoudre. L'archevêque de Prague, qui était dans l'intention de se rendre au camp de l'empereur pour couronner ensuite dans son église métropolitaine l'aîné des fils de l'empereur, Maximilien, roi de Bohême, promit de profiter de cette occasion pour engager l'empereur à renoncer complétement aux exigences qui avaient effrayé le concile.

Les légats envoyèrent l'archevêque de Lanciano, Léonard Marini, de l'ordre des Dominicains, au Pape, pour lui rendre compte de la situation actuelle du concile et de ses dispositions, plus en détail qu'ils n'avaient pu le faire jusqu'alors par leurs rapports écrits. Tout en lui recommandant de vive voix de mettre sous les yeux du Pape la situation telle qu'elle était, les légats lui avaient donné des instructions écrites (1). Peu de temps après le départ de l'archevêque, Charles Visconti, évêque de Vintimille, arriva à Trente. Il s'acquitta de sa mission toute de bienveillance auprès des cardinaux Hosius et Simonetta; il devait être plus réservé avec les cardinaux de Mantoue et Sèripando, afin de leur faire comprendre le mécontentement du Pape. Toutefois le cardinal Simonetta le détourna d'un procédé nécessairement blessant et qui, dans les circonstances données, ne pouvait avoir que des suites fâcheuses. Il s'efforça de toutes manières de maintenir entre les légats l'entente qui seule pouvait conserver l'union parmi les prélats. Il mandait, avec une noble franchise, dans son rapport au cardinal Borromée, que les marques de bienveillance que le Pape avait fait transmettre aux évêques qui avaient voté contre l'obligation de la résidence, *jure divino*, tout comme la manifestation de son mécontentement envers plusieurs prélats du parti contraire, avaient produit un très-mauvais effet parmi les Pères, vu que beaucoup d'entre eux avaient considéré cet acte du Pape comme une entrave évidente apportée à la liberté du concile. Il devait par conséquent empêcher de toute façon que le Pape exprimât sa reconnaissance envers

(1) *Voir* Pallavicini, l. c., t. VI, p. 86.

Digitized by Google

ceux des évêques qui s'étaient montrés les plus dévoués au Saint-Siége. En même temps il rappelait qu'on disait ouvertement dans des cercles intimes, à Trente, que le cardinal de Mantoue avait à plusieurs reprises prié le Pape de le relever de son poste de légat, mais que la perte de ce cardinal, si elle devait avoir lieu, serait universellement déplorée et serait très-nuisible au concile, vu que tous les prélats avaient le plus grand respect pour lui et qu'il jouissait d'une immense considération auprès de tous les princes (1).

Le Pape refusa nettement de rappeler le cardinal de Mantoue, disant que ce serait au détriment du concile et au grand scandale du monde; qu'il était actuellement très-satisfait du cardinal, qu'il avait ordonné aux autres légats de l'écouter et de lui obéir. En même temps il se plaignait de ce qui s'était passé dans des termes qui n'étaient peut-être pas tout à fait habiles.

Le cardinal de Mantoue vit avec douleur que le Pape, malgré les explications qu'il avait reçues, l'accusait encore, pensant qu'il devait en conclure, ou que sa justification n'avait pas été mise sous les yeux du Saint-Père, ou qu'elle n'avait eu aucune prise sur lui. Il s'en plaignit, tout en se soumettant aux ordres du Pape (2).

Dans la congrégation du 27 juin on admit l'ambassadeur de Bavière, qui, dans son discours de présentation, fit trois demandes au nom des États de son maître : la communion sous les deux espèces, la réforme du clergé et le mariage des prêtres.

Les ambassadeurs de l'empereur réclamaient le calice, non-seulement pour la Hongrie et la Bohême, mais pour tous les États héréditaires de l'Autriche (1). Pallavicini remarque à ce sujet « qu'il semblait que les princes s'imaginaient que le concile s'était réuni non pour condamner les novateurs, mais pour les satisfaire, et que l'Église ne pouvait se relever qu'autant qu'elle adopterait les exigences les plus exagérées et les plus inadmissibles. Or l'expérience apprend que rien n'excite plus le soulèvement des sujets qui ne songent pas à la révolte que les concessions faites par faiblesse à ceux qui ont déjà levé l'étendard de la sédition. »

Le concile reçut vers cette époque une nouvelle qui était faite pour rétablir à certains égards la paix dans son sein. Le secrétaire du cardinal de Mantoue rapporta de Rome une réponse si satisfaisante pour le cardinal qu'il abandonna toute pensée de quitter le concile. En même temps le cardinal Simonetta fut engagé à avoir tous les égards possibles pour le cardinal de Mantoue, à vivre dans la meilleure intelligence avec lui, et à se régler dans les circonstances difficiles d'après les intentions du premier légat.

L'archevêque de Prague, de retour à Trente, rapporta une très-longue lettre de l'empereur aux légats. Cette lettre se divisait en deux parties : dans la première l'empereur essayait de justifier ses demandes; dans la seconde il s'en référait sur toutes les questions au jugement des légats (2). Cette communication, qui fut faite quelques jours avant la session, rassura les légats. Ils promirent aux ambassadeurs de soumettre les propositions de l'empereur au concile, à mesure qu'ils entreverraient que cela se pourrait, sans du reste s'expliquer plus en détail sur la nature et le nombre des propositions qu'ils feraient, pas plus

(1) *Voir* dans Pallavicini, l. c., t. VI, p. 91, les motifs que donne le cardinal pour être déchargé de sa mission au concile.
(2) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 92.

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 96.
(2) Id., l. c., t. VI, p. 97-101.

Digitized by Google

que sur l'époque où ils les présenteraient. Si les légats étaient poussés par l'empereur à se presser, le Pape de son côté leur recommandait le plus de promptitude possible.

L'opinion unanime des théologiens s'était résumée dans quatre canons qui furent lus dans l'assemblée des Pères du 23 juin. Ces canons furent également discutés dans la congrégation générale du 3 juillet. On désira généralement que le style en fût plus ferme, qu'ils fussent précédés d'une explication doctrinale, propre à éclaircir la matière, à dissiper tous les doutes, comme on l'avait fait au concile sous Paul III et Jules III. On forma en conséquence deux commissions, l'une pour rédiger les canons dogmatiques et disciplinaires, l'autre pour en expliquer en détail la doctrine (1).

Tandis que le concile élaborait les décrets de la session future, il vit revenir de Rome l'archevêque de Lanciano, qui transmit aux légats les intentions du Pape. Le souverain Pontife avait déclaré que, la continuation du concile devant sinon être déclarée en termes positifs, du moins avoir lieu en réalité dans la prochaine session, il lui paraissait prudent non-seulement de reprendre les articles sur le Sacrement de l'autel, mais encore les articles sur les deux sacrements qui n'avaient pas été entamés sous Jules III, savoir l'Ordre et le Mariage. Le Pape demandait en outre que la continuation du concile fût indiquée en termes aussi clairs que possible, si elle n'était formellement proclamée. Cependant le Pape avait plus tard transmis des ordres plus modérés aux légats à la suite de la menace faite à Rome par l'ambassadeur de France d'une protestation de la part de son collègue de Trente contre toute déclaration rédigée dans ce sens et qui pouvait avoir pour conséquence la dissolution du concile. Le bruit s'était en effet généralement répandu que le Pape désirait cette dissolution, qu'il y poussait secrètement; il craignait par conséquent que, si l'assemblée était dissoute à la suite d'une déclaration qu'il aurait ordonnée, on ne l'accusât de n'avoir imposé cette déclaration qu'afin d'entraîner la dissolution qu'il avait en vue. Enfin le Pape voulait aussi qu'on sursît à la demande du calice pour les laïques. Cet ordre s'accordait complétement avec les intentions des légats; mais ils ne cessèrent de répéter au Pape combien, dans l'intérêt de la paix publique, l'empereur désirait obtenir l'usage du calice pour les laïques, et de lui recommander les motifs qui militaient en faveur de cette concession (1).

Les délibérations se poursuivaient avec beaucoup d'assiduité. Pendant qu'on s'occupait du dogme on préparait neuf des douze articles qui avaient été proposés par les légats dans la congrégation générale du 11 mars. On avait continué sans relâche à discuter ces articles; quant aux deux derniers, traitant du Mariage, on ne voulait les examiner que lorsqu'on discuterait le sacrement du Mariage lui-même, tout comme on avait associé le premier article sur la résidence aux discussions relatives au sacrement de l'Ordre.

Lorsque les ambassadeurs de l'empire eurent renoncé à l'espoir d'obtenir le calice en faveur des laïques, ils cherchèrent à s'entendre avec les Français afin de déterminer les légats à ne rien décider encore à cet égard dans la prochaine session; mais les légats leur déclarèrent avec une respectueuse fermeté qu'ils ne consentiraient jamais

(1) Pallavicini, l. c.; t. VI, p. 100.

(1) Pallavicini explique pourquoi le moment n'était pas venu de discuter la question du calice en faveur des laïques. T. VI, p. 113.

Digitized by Google

à exposer le concile à la honte de ne s'être réuni que pour l'apparence et pour tromper le monde. Ils se remirent activement alors à la rédaction définitive des quatre chapitres sur la communion et des neuf articles sur la réforme qui devaient être promulgués dans la prochaine session.

La 21e *session* eut lieu le 16 juillet. On y promulgua les quatre chapitres sur l'Eucharistie ; il y était dit qu'aucune loi divine n'avait ordonné de recevoir la communion sous les deux espèces ; que l'Église avait le pouvoir d'administrer ce sacrement sous l'une ou l'autre espèce ; qu'on recevait le Sacrement tout entier sous chacune d'elles ; qu'on ne croyait pas, dans les temps anciens, que la réception de la communion fût nécessaire pour le salut des enfants.

Après la lecture de ces quatre chapitres on promulgua quatre canons sur le dogme de la sainte Eucharistie. Puis le concile déclara qu'il réservait à un temps plus opportun la décision relative aux deux articles encore soumis à son vote durant cette session, savoir : « Fallait-il accorder l'usage du calice aux laïques ? et, dans le cas où cet usage serait accordé, à quelles conditions devait-il l'être ? »

Ensuite on promulgua le décret sur la réforme, composé de quatre chapitres. Il y était statué que les évêques devaient ordonner gratuitement, que personne ne pouvait recevoir les ordres sacrés sans être pourvu d'un titre de bénéfice (*titulus beneficii*) pour son entretien, ou d'un titre de mense (*titulus mensæ*), ou d'un titre patrimonial (*titulus patrimonialis*) ; que dans les paroisses populeuses les curés seraient assistés par des prêtres auxiliaires ; qu'on réunirait les petits bénéfices, qu'on améliorerait les paroisses en souffrance, qu'on veillerait à la construction des églises ; que les évêques, dans leurs tournées pastorales, disposeraient toutes choses conformément aux lois canoniques ; qu'ils visiteraient annuellement les couvents commendataires, les bénéfices réguliers et séculiers, et veilleraient à ce que la discipline canonique y fût observée ; qu'ils inspecteraient même, en qualité de mandataires du Saint-Siége, comme les statuts le permettaient aux supérieurs, les couvents où la règle serait observée, mais que les supérieurs ne visiteraient pas assez souvent et dont ils négligeraient six mois durant de punir les religieux coupables. On abolissait en même temps un abus qui en son temps avait fait beaucoup de bruit, et qui avait été la malheureuse occasion de la lutte religieuse et du schisme de ce siècle. On a nommé cet abus la *vente des indulgences*, quoique jamais les autorités ecclésiastiques n'eussent eu la pensée de vendre des indulgences, et que jamais prédicateur d'indulgence n'eût prétendu qu'on pût acheter l'exemption des peines temporelles dues au péché. Le véritable abus avait consisté à faire percevoir les contributions levées dans un but religieux, non par l'autorité ecclésiastique ordinaire, c'est-à-dire par les évêques, mais par certains ordres religieux ou certaines corporations ecclésiastiques ; à associer la quête des aumônes à la promulgation des indulgences, et à confier précisément cette promulgation à ceux qui étaient chargés des quêtes. Afin de couper court, une fois pour toutes, à cet abus, le concile statua qu'on supprimerait absolument la fonction de quêteur, que les grâces spirituelles de l'Église ne seraient distribuées que par les évêques, et que les aumônes des fidèles seraient recueillies par eux et par deux chanoines.

Finalement, la session prochaine fut fixée au 17 septembre, sous la réserve de prolonger ou d'abréger ce délai suivant les circonstances.

Digitized by Google

Il s'était, depuis quelque temps, élevé quelques nuages entre les cardinaux de Mantoue et Simonetta. Le Pape désirait fort leur réconciliation; le cardinal Simonetta fit le premier pas, et le raccommodement fut complet.

Le 19 juillet l'archevêque de Lanciano rapporta une réponse aux évêques qui, dans la question de la résidence, en avaient référé au Pape (1). Le Pape s'en remettait, de son côté, à leur libre décision, en les exhortant à l'union et à la modération. Le même jour le marquis de Pescara reçut d'Espagne une lettre dans laquelle le roi déclarait qu'il entendait, pour être agréable au roi de France et à l'empereur, renoncer à la déclaration de la continuation du concile, et qu'il se contenterait qu'on ne fît aucun acte contraire à cette continuation, ajoutant qu'il ne considérait pas non plus comme absolument nécessaire de proclamer la résidence des évêques de droit divin. Cette concession rendait beaucoup plus facile la tâche des légats et la marche du concile. Dans la congrégation générale du 19 juillet on livra à l'examen des Pères treize articles sur le sacrifice de la messe, qui avaient déjà été préparés sous Jules III (2). On résolut en même temps de charger quelques Pères de rédiger les décrets sur le dogme, et quelques autres de constater les abus relatifs au sacrifice de la messe. Le choix de ces commissions ayant été abandonné aux légats, ceux-ci élurent des hommes de toutes les nations, réputés pour être des théologiens consommés, versés d'ailleurs dans toute espèce de connaissances. Le 21 juillet, après midi, les théologiens rendirent compte de leur travail en présence de plus de deux mille personnes.

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 135.

(2) *Voir* ces articles dans Pallavicini, t. VI, p. 149.

Le 23 le cardinal de Mantoue reçut une lettre de la reine régente de France, annonçant que vers la fin de septembre le cardinal de Lorraine arriverait à Trente avec environ une quarantaine d'évêques et d'abbés, et demandant qu'on prorogeât la session jusqu'à cette époque. L'ambassadeur de Lansac confirma cette nouvelle. Les légats répondirent que le concile avait en vain attendu pendant bien des mois les évêques de France, qu'après l'ouverture même les Pères avaient hésité pendant six mois avant de discuter des questions importantes, mais que, ces graves discussions une fois entamées, il ne paraissait pas digne du concile de s'arrêter dans la voie où l'on était entré; que les légats ne pouvaient, sans les Pères, décider la prorogation demandée, et qu'ils n'étaient en mesure de donner aucun espoir à cet égard.

Les théologiens furent bientôt d'accord pour rejeter les opinions hérétiques des protestants contenues dans les articles examinés. Leur exposition fut courte; ils ne s'étendirent avec quelque détail que sur le premier point, proclamant la messe un véritable sacrifice.

Dans la congrégation générale du 22 août on soumit aux Pères la question du calice, dont l'empereur Ferdinand et le duc de Bavière avaient réclamé l'usage pour les laïques de leurs États. On parla avec tant de prolixité que la délibération dura jusqu'au 6 septembre. Les orateurs qui repoussèrent la concession du calice firent l'impression la plus décisive sur l'assemblée, et cette impression fut augmentée par cette circonstance que les prélats allemands ne purent s'empêcher de reconnaître la justesse des objections et déclarèrent qu'il serait dangereux d'accorder ce qu'on demandait. Ceux qui avaient antérieurement

Digitized by Google

rejeté le moyen que leur avaient proposé les légats, en conseillant au concile d'abandonner l'affaire au Pape, se donnèrent alors toutes les peines imaginables pour faire renvoyer la décision au Saint-Siége. C'est en effet ce qui arriva.

Tandis que la congrégation générale délibérait sur le calice, les théologiens préparaient dans des conférences privées les conclusions dogmatiques et les canons sur le sacrifice de la messe, pour la congrégation générale du 7 septembre.

On proposa d'abord 14 chapitres, ayant pour but l'abolition des abus relatifs à la célébration de la messe; on les réduisit à 11, et la discussion s'ouvrit le 9 septembre. Elle ne dura que fort peu de temps. Les légats ne furent pas satisfaits des décrets de réforme, dont on avait encore retranché les trois principaux chapitres, et s'en exprimèrent dans une lettre du 13 septembre, adressée au cardinal Borromée, avec la plus entière franchise (1).

Dans la congrégation du 15 septembre les légats firent donner lecture des projets de décrets sur les abus de la messe et sur les 11 chapitres de la réforme. Ils furent approuvés. Le décret sur la communion sous les deux espèces rencontra beaucoup de contradicteurs. On continua la délibération le lendemain, et on statua qu'on abandonnerait au Pape seul la décision relative au calice.

Le jour de la session était arrivé, et cependant les prélats français, si longtemps attendus, étaient toujours absents. On persista à ouvrir la session, quoique l'empereur et les ambassadeurs de France eussent demandé à plusieurs reprises une prorogation. Jusqu'à la veille de la session on leur répondit que depuis un an on attendait en vain le cardinal et sa suite, et qu'on considérait comme peu convenable que ces prélats s'inquiétassent plus des affaires politiques de la France que des intérêts religieux de toute l'Église.

La 22e *session* eut donc lieu le 17 septembre 1562. On promulgua neuf chapitres et neuf canons, comprenant la doctrine du sacrifice de la messe (1). Puis on publia le décret relatif à ce qu'il faut observer et éviter durant la célébration de la messe. On y ajouta la lecture du décret sur la réforme, en 9 chapitres, sur la vie et les mœurs du clergé, ce qu'on en exige, sur les qualités des ecclésiastiques qui peuvent être promus chanoines (2), les droits de présence (3), les dispenses, les changements de testaments, les appels (4), les notaires, l'administration des fondations charitables et religieuses en vue des vœux des fondateurs; sur la nécessité de ne pas laisser s'éteindre dans les riches le désir d'élever, avec les biens que Dieu leur a confiés, des monuments de charité chrétienne; sur les détenteurs injustes des biens des églises et des fondations pieuses, qui, lors même qu'ils sont revêtus des dignités de l'empire, sont excommuniés tant qu'ils n'ont pas rendu les biens appartenant à l'Église et obtenu l'absolution du Pape.

Le concile proclama, quant au calice, qu'il s'en remettait entièrement au Pape, qui déciderait ce qu'il conviendrait de faire dans l'intérêt de la Chrétienté. Finalement, la prochaine session fut fixée au 12 novembre, et il fut statué qu'on y traiterait des sacrements de l'Ordre et du Mariage.

Peu de temps après la clôture de la session les ambassadeurs de l'empe-

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 188.

(1) *Voy.* MESSE.
(2) *Voy.* CHANOINES.
(3) *Voy.* DROITS DE PRÉSENCE.
(4) *Voy.* MOYENS DE DROIT.

Digitized by Google

reur et du roi de France présentèrent les demandes et les projets de réforme les plus étranges. Ils réclamèrent qu'on prorogeât les discussions dogmatiques jusqu'à l'arrivée des protestants et des prélats français, qu'on s'occupât de préférence de la réforme, comme étant le but essentiel de la réunion du concile. Les légats répondirent qu'il ne dépendait pas d'eux de modifier l'ordre arrêté par les Pères, déclarant que, tout ce qu'ils pouvaient faire, c'était de remettre la discussion du Mariage et de commencer par le sacrement de l'Ordre.

Le 18 septembre les légats soumirent aux recherches des théologiens sept erreurs tirées des écrits des hérétiques (1) sur le sacrement de l'Ordre. Pour faciliter l'examen on avait distribué les théologiens en six classes, qui se composaient chacune de théologiens du Pape et des princes, de prêtres réguliers et séculiers des diverses nations. On accorda à chacun la parole pendant une demi-heure. Comme la hiérarchie ecclésiastique était principalement attaquée par les hérétiques, on s'occupa de cette matière avec une exactitude toute particulière. La première congrégation générale eut lieu le 23 septembre, et les théologiens y parlèrent, ainsi que dans plusieurs autres réunions, du sacrement de l'Ordre.

Dès que les théologiens eurent clos leurs conférences on nomma une commission d'évêques chargés de la rédaction du décret. Ceux-ci communiquèrent, suivant l'usage, leur travail aux ambassadeurs, en remirent, le 9 octobre, un exemplaire écrit à chaque évêque, et le décret fut discuté dans la congrégation générale du 13 octobre. Il éclata une grande divergence d'opinions sur cette matière, quant à la question du droit divin, *jus divinum*, qui souleva, contre le gré des légats, la question de la résidence des évêques. L'agitation fut grande; car il s'agissait de savoir si les fonctions épiscopales avaient été immédiatement instituées par le Christ ou si elles étaient une émanation de la puissance papale. C'étaient surtout les évêques espagnols qui soutenaient la dignité et la puissance épiscopales et les distinguaient nettement de l'autorité papale. Ils mettaient en avant des motifs très-dignes d'être pris en considération. Parmi ceux qui examinaient si la puissance épiscopale était de droit divin ou non, on remarqua principalement le célèbre général des Jésuites, Lainez (1), qui unissait à l'énergie de son ami, S. Ignace de Loyola, une érudition profonde et une dialectique incomparable.

Le 14 octobre Valentin Herbut, évêque de Przemysl, arriva au concile en qualité d'ambassadeur de Sigismond-Auguste, roi de Pologne. Il ne dit rien dans son discours d'admission de l'arrivée des évêques polonais, dont on s'attendait à voir présenter les excuses. Les légats avaient appris que les Polonais se proposaient de discuter les questions religieuses dans une diète du royaume; ils crurent, en conséquence, devoir écrire directement au roi de Pologne pour le détourner d'un projet qui, réalisé durant la célébration d'un concile universel, ne pouvait que nuire à son honneur et à celui de son royaume.

Cependant le Pape ne restait pas inactif. Deux choses étaient nécessaires et urgentes pour satisfaire à la fois le concile et la Chrétienté : la réforme de la cour romaine et des mesures relatives à la résidence. Paul III et son successeur avaient déjà publié deux sages

(1) Pallavicini, l. c., t. VI, p. 218.

(1) *Voy.* LAINEZ.

Digitized by Google

constitutions ayant rapport à la réforme de la cour romaine, et elles avaient peu à peu fait justice de divers abus traditionnels. Il ne restait plus qu'à régler le point le plus important, dont dépendaient légalement tous les autres, savoir, l'élection pontificale. Jules III, après de longues et mûres réflexions, avait formé le projet d'une réforme du conclave; il était mort avant de l'avoir solennellement publié. Ce fut Pie IV qui le promulgua.

Dans la congrégation générale du 6 novembre les légats proposèrent, sur la résidence (1), un décret dont le texte fut à plusieurs reprises modifié.

L'arrivée du cardinal de Lorraine et des évêques de France étant prochaine, les ambassadeurs français demandèrent une légère prorogation de la session, à laquelle les légats ne s'opposèrent point. Le cardinal de Mantoue proposa donc, dans la congrégation générale du 9 novembre, une prorogation de quinze jours; mais à peine était-elle prononcée que survint un contre-ordre du Pape (2).

Enfin, le 15 novembre, le cardinal de Lorraine parut au concile avec quatorze évêques, trois abbés et dix-huit théologiens, la plupart docteurs en Sorbonne. La haute considération dont le cardinal jouissait en France, la vivacité de son esprit, sa haute intelligence et la situation critique de l'Église gallicane, qu'il représentait, donnèrent une grande importance à son apparition et excitèrent l'attente générale. Mais il tomba malade dès son arrivée et ne put être solennellement admis que le 23 novembre. Il dépeignit énergiquement dans son discours les souffrances et les misères de sa patrie (3).

La congrégation générale du 24 novembre fut entièrement remplie par un discours de l'évêque de Leiria. Il rappela les motifs que les Espagnols avaient donnés en faveur de l'institution divine des évêques, afin de faire comprendre l'état de la question au cardinal de Lorraine. Les décrets ne pouvant être terminés pour le jour fixé, le cardinal Sèripando proposa de proroger indéfiniment le concile. Les Pères devaient profiter de cet intervalle pour s'occuper de l'abolition des abus. On finit par décider que dans l'espace de huit jours la date de la prochaine session serait arrêtée.

Le cardinal de Mantoue proposa, le jour où l'on se réunit pour fixer cette date, le 17 décembre, qui fut adopté par la majorité. On devait, pour hâter l'élaboration des matières qui n'étaient pas suffisamment éclaircies encore, tenir tous les jours des congrégations générales, et, dans le cas où, au terme marqué, tout n'aurait pas été approfondi, on devait du moins arrêter et publier ce qu'on reconnaîtrait être complétement préparé. Dans les congrégations des 1er, 3 et 6 décembre, on s'occupa de l'institution des évêques et de la question de savoir si la dignité des évêques était propre aux titulaires ou si elle leur était déléguée par le Pape (1).

Le 10 décembre on discuta le décret de la résidence. Trois opinions principales furent soutenues. Les uns voulaient que la résidence fût déclarée de droit divin; les autres, qu'on ajoutât quelques dispositions au décret promulgué sous Paul III et qu'on s'en tînt là. Les derniers approuvaient le décret proposé par les légats le 6 novembre, mais y ajoutaient tous tant d'observations que chacun proposait en quelque sorte un décret nouveau.

Ainsi le jour de la session appro-

(1) Pallavicini, t. VI, p. 246.

(2) *Voir* les motifs de ce contre-ordre dans Pallavicini, t. VI, p. 249.

(3) *Voy.* HUGUENOTS.

(1) *Voy.* PAPE.

Digitized by Google

chait sans qu'on fût parvenu à s'entendre. Une réponse, arrivée de Rome, à deux canons proposés par le cardinal de Lorraine, et portant en outre sur toute l'affaire, ne la termina pas plus qu'une seconde décision que rapporta de Rome l'évêque de Vintimille, Visconti, que les légats y avaient envoyé.

Il ne restait donc, comme le déclara le cardinal Séripando le 16 décembre, qu'à proroger indéfiniment la session ou à fixer une date certaine dans la quinzaine.

Ce dernier avis prévalut.

On apprit à cette époque par des nouvelles venues d'Allemagne que le fils de l'empereur, le roi de Bohême, Maximilien, avait été élu roi des Romains. Le concile célébra cette élection par une solennité religieuse. On fut en même temps informé de la mort du roi de Navarre, Antoine de Bourbon. Ces événements, ainsi que les fêtes de Noël, interrompirent les congrégations. Le 28 décembre on célébra un office solennel, à la demande de l'ambassadeur de France, pour demander au Ciel la victoire des Catholiques sur les huguenots, car les deux partis étaient au moment d'en venir aux mains. Immédiatement après l'office le bruit se répandit qu'une victoire avait été remportée à Dreux, le 19, par le duc de Guise, frère du cardinal de Lorraine.

Le délai fixé pour arrêter la nouvelle session était écoulé, et l'on se voyait obligé de recourir à une nouvelle prorogation. En effet le dernier jour de décembre on arrêta pour la cinquième fois la prorogation demandée à quatorze jours.

Les congrégations commencèrent avec une nouvelle ardeur le 1er janvier 1563.

Dans celle du 3 janvier les ambassadeurs français remirent les trente et un articles sur la réforme qu'ils avaient longtemps tardé à faire connaître (1). Le lendemain les légats envoyèrent ces propositions, par l'évêque de Viterbe, Gualtéri, au Pape, et furent d'avis de proroger la discussion de ces articles jusqu'après la décision relative à la résidence et à l'institution des évêques, pour ne pas laisser sortir de leurs mains, en vue du bon ordre, le droit de proposition qui avait été une fois pour toutes reconnu. En même temps le Pape envoya aux Pères des exemplaires des bulles qui se rapportaient à la réforme qu'il avait réalisée dans son entourage immédiat. Les Pères y virent que le Pape avait aboli une foule d'abus dans la pénitencerie, la rote et d'autres tribunaux; qu'il avait tâché de réformer jusqu'à l'apparence de la simonie et du luxe, veillé à la diminution des taxes et à l'expédition plus rapide des affaires, replacé sous la juridiction immédiate de l'Ordinaire les confréries et les pieuses associations qui, en en appelant à des priviléges et à des exemptions extraordinaires, se permettaient de véritables empiétements sur les droits des curés; révoqué et aboli à jamais les dispenses en cas d'irrégularité, d'empêchements de mariage, et les indulgences qui avaient été, par exemple, accordées à ceux qui contribueraient aux frais de la construction de Saint-Pierre; en un mot, qu'il avait partout introduit l'administration entièrement gratuite des choses saintes, et empêché qu'on dépréciât d'une manière quelconque le mérite infini du sang de Jésus-Christ.

Le décret sur la résidence n'avait pu obtenir encore l'approbation générale. Les légats transmirent au cardinal de Lorraine et au cardinal Madruzz le pouvoir de nommer un comité chargé de rédiger un nouveau formulaire. Ces cardinaux nommèrent quatorze prélats

(1) *Voir* Pallaviciní, l. c., t. VII, p. 60.

Digitized by Google

de diverses nations, qui étaient tous remarquables par leur vaste savoir. Le cardinal de Lorraine, président de la commission, proposa un projet tout nouveau, qui énumérait les fonctions essentielles des évêques et les proclamait de droit divin; mais il ne parvint pas à faire admettre son projet.

Après de longues délibérations les légats pensèrent ne pouvoir aboutir qu'en prorogeant encore une fois la session jusqu'au 22 avril. Le cardinal de Mantoue proposa cette prorogation dans la congrégation du 3 février, en disant : « Nous sommes arrivés au jour de la session, mais non à celui de l'union préalable. L'abîme de péchés qui nous sépare du Père des miséricordes n'est pas encore comblé, la clémence infinie n'est pas descendue encore vers nous, et la division qui s'est mise dans le camp des princes de l'Église n'est pas vaincue. » On prorogea la session au 22 avril à une immense majorité.

Pour utiliser ce long délai on arrêta que l'on se réunirait deux fois par jour, et que les théologiens s'occuperaient le matin du sacrement de Mariage, les évêques, l'après-midi, des abus concernant le sacrement de l'Ordre. Le 8 février on soumit aux théologiens huit articles extraits du système protestant sur le Mariage. Les théologiens, de nouveau partagés en quatre classes, qui devaient chacune ne s'occuper que des articles qui leur étaient soumis, commencèrent le 9 février leurs discussions. Le 12 février le cardinal de Lorraine se rendit à Innsbruck, auprès de l'empereur Ferdinand, qui y était arrivé vers le milieu de janvier pour être plus rapproché du concile. Il y eut dès lors en quelque sorte trois foyers de négociations relatives aux affaires catholiques, à Trente, à Rome et à Innsbruck. On avait envoyé dans cette dernière ville Draskowitsch, évêque de Cinq-Églises, Frédéric Staphylus (1) et Pierre Canisius (2), chargés de s'entendre avec l'empereur sur divers objets qui concernaient le concile (3).

Ce qui fut dit et décidé à Innsbruck demeura un mystère pour Trente. Le concile envoya aussi l'ancien nonce Commendone à l'empereur, en le chargeant, de concert avec le cardinal Delphini, nonce du Pape à la cour impériale, de mettre sous les yeux de ce monarque un tableau fidèle de la situation, et de changer en disposition favorable la mauvaise opinion qu'on pouvait lui avoir suggérée sur le compte du concile.

Les instructions remises à Commendone lui recommandaient d'apaiser l'empereur relativement aux articles que ses ambassadeurs avaient soumis au concile et qui n'avaient pas encore été mis en délibération, et de tâcher d'en faire rayer les articles concernant le Pape et les tribunaux romains, parce que le concile n'était pas compétent pour décider des réformes concernant le Saint-Siége, qu'on devait abandonner au jugement du Pape (4).

Le Pape, dans des lettres adressées par le cardinal Borromée à tous les légats, les 17, 21 et 25 février 1563, et au cardinal Simonetta en date du 26, avait abandonné aux légats le droit de soumettre au concile les propositions de la France et de l'empire, s'il n'y avait pas d'autre moyen de s'en débarrasser, ou, si ce moyen était inapplicable, de satisfaire d'une façon quelconque les deux puissances.

En même temps le Pape leur avait accordé le pouvoir de faire même les

(1) *Voy.* STAPHYLUS.
(2) *Voy.* CANISIUS.
(3) *Voir* Pallavicini, t. VII, p. 118.
(4) *Voir* le rapport de Commendone sur l'issue de sa mission, dans Pallavicini, t. VII p. 115.

Digitized by Google

concessions les plus importantes et les plus désavantageuses à la cour romaine, et s'était plaint de ce qu'ils n'avaient pas depuis longtemps usé des pouvoirs qui leur avaient été concédés.

Les légats avaient soumis à l'examen des théologiens et des canonistes celles des demandes de l'empereur qu'ils pensaient pouvoir être prises en considération et qui se rapportaient aux abus du sacrement de l'Ordre, et se proposaient de revenir aux autres articles peu à peu, suivant que les matières en délibération le permettraient. Cependant ils crurent, dans l'intérêt de l'empereur, ne pas devoir occuper le comité de plusieurs des propositions impériales (1).

Telle était la situation lorsque le cardinal de Mantoue, tombé malade depuis peu de temps, mourut, le 2 mars, après avoir reçu les sacrements des mains de Lainez. On déplora généralement sa mort.

Les ambassadeurs de l'empereur et beaucoup de prélats désiraient voir le cardinal de Lorraine succéder comme premier légat au cardinal de Mantoue. Ils envoyèrent un courrier à l'empereur pour l'engager à s'adresser directement au Pape en cette circonstance. Le cardinal de Lorraine ambitionnait de son côté le titre vacant; mais le Pape, pour prévenir les recommandations, les suggestions, les soupçons de partialité, et ne pas entraver la liberté du concile par l'autorité prédominante de telle ou telle nation, nomma, dès le 7 mars, le cardinal Morone, prélat vénérable par son âge, connu par son habileté et son expérience dans les affaires de l'Église, qui avait déjà été désigné sous Paul III pour ce poste d'honneur, et il lui adjoignit le prudent cardinal Navagéro, qui connaissait parfaitement le monde. Le cardinal Séripando suivit bientôt dans la tombe son collègue de Mantoue (17 mars), et l'on apprit presque en même temps l'assassinat du duc de Guise, frère du cardinal de Lorraine (1). Les congrégations avaient été interrompues du 8 au 16 mars par de sanglants conflits élevés entre les gens des évêques français, espagnols et italiens (2).

Ce fut dans ces tristes circonstances que l'évêque de Cinq-Églises revint du camp de l'empereur, rapportant aux légats une lettre datée du 3 mars et la copie d'une autre lettre adressée au Pape. Les deux lettres accusaient en général le concile de ne pas procéder suivant l'ordre qu'avaient désiré les princes et que le salut de la Chrétienté rendait nécessaire, de laisser s'écouler des mois entiers sans session; elles accusaient les Pères, bien loin de réconcilier les fidèles divisés, d'être eux-mêmes, au grand scandale des Chrétiens, désunis, acharnés les uns contre les autres; elles renfermaient, en outre, quatre articles particuliers que l'empereur invitait les légats de recommander au Pape (3). Le 20 mars le Pape publia un bref à l'empereur, qui louait son attachement au Saint-Siége, son amitié pour la personne du Pape et son zèle pour les intérêts de la religion catholique, appréciait les conseils que lui communiquait l'empereur, et ajoutait que tous les articles contenus dans la lettre impériale seraient discutés par le cardinal Morone. En attendant, le Pape pria l'empereur d'être convaincu que le Saint-Siége était loin de désirer la suspension ou la dissolution d'un concile rassemblé avec tant de difficultés, maintenu à si grands frais; qu'il n'é-

(1) Pallavicini, t. VII, p. 124.

(1) *Voy.* HUGUENOTS, t. XI, p. 171.

(2) Cf. Pallavicini, t. VII, p. 138.

(3) *Voir* dans Pallavicini, t. VII, p. 141-150, les deux lettres, et deux modèles de réponse du Pape qui ne furent point envoyées.

Digitized by Google

tait rien qu'il souhaitât plus vivement qu'une conclusion glorieuse et salutaire de ses travaux, capable d'amener la réforme des mœurs et de rendre au Christianisme les services que de tout temps les gens de bien en avaient espéré.

L'arrivée du nouveau président du concile, le cardinal Morone (1), qui eut lieu le 10 avril, excita une grande joie à Trente. Le mardi de Pâques, 13 avril, il fut solennellement installé dans une congrégation générale. Après la lecture du bref qui le nommait, il adressa aux Pères une allocution concise et forte, les suppliant de s'élever au-dessus des passions personnelles que déplorait la Chrétienté, de renoncer aux disputes inutiles et d'unir leurs forces pour résoudre les questions dont dépendait le repos de l'Église.

Quelques jours après (16 avril) le cardinal se rendit à Innsbruck, auprès de l'empereur. Le 19 le cardinal Navagéro arriva sans être attendu à Trente, où il entra vers le soir et presque mystérieusement. Il se lia bientôt avec le cardinal de Lorraine, et cette relation devint de plus en plus intime à mesure que ce dernier s'éloignait davantage du cardinal Morone. Les négociations du légat, qui était personnellement agréable à l'empereur, eurent un excellent résultat (2) et se terminèrent par une entente presque complète entre les deux parties.

Le 20 avril le pieux et savant Dominicain Pierre de Soto (3) mourut à Trente.

La congrégation générale du 21 avril fixa la session prochaine au 20 mai. Le cardinal de Lorraine lut, dans la congrégation générale du 10 mai, une lettre de sa nièce Marie Stuart, reine d'Écosse (1), qui professait l'obéissance la plus entière envers le concile et le Saint-Siége, et regrettait de ne pouvoir envoyer les évêques de son royaume, alors trop agité.

Le cardinal Morone ayant reparu à Trente le 17 mai, les légats se mirent à délibérer sur le jour de la session qui devait avoir lieu le 20, mais qu'il fallait proroger de nouveau, les matières n'étant pas prêtes encore. On se vit obligé, dans la congrégation du 19, de remettre la session au 10 juin.

Le 21 mai l'ambassadeur du roi d'Espagne, comte de Luna, fut admis par une congrégation générale. Les discussions de prééminence allumèrent de déplorables conflits entre les ambassadeurs de France et d'Espagne, au point qu'ils firent craindre la dissolution du concile (2).

Les légats, pour n'être pas tout à fait inactifs durant l'absence du cardinal Morone, avaient, le 24 avril, chargé une commission de prélats de formuler les décrets sur les abus auxquels donnait lieu l'administration du sacrement de l'Ordre. Ils en firent l'objet des délibérations d'une congrégation du 12 et du 17 mai.

Cependant l'arrivée du ministre plénipotentiaire de France, René de Birague, plongea le concile dans une fâcheuse situation. Il remit, le 2 juin, une lettre du roi de France, et s'acquitta de la mission qu'il avait de justifier aux yeux de l'assemblée le dernier traité de paix conclu avec les huguenots (3). Avant que les Pères se fussent entendus pour répondre à cette communication, qu'ils se proposaient de blâmer avec une franchise toute chrétienne, Birague partit pour Innsbruck, où il s'efforça d'indisposer l'empereur contre le con-

(1) *Voy.* MORONE.
(2) Cf. Pallavicini, t. VII, p. 184-210.
(3) *Voy.* PIERRE DE SOTO.

(1) *Voy.* MARIE STUART.
(2) Cf. Bucholtz, t. VIII, p. 567. Pallavicini, t. VII, p. 227 ou livre XXI.
(3) *Voy.* HUGUENOTS, t. XI, p. 171.

Digitized by Google

cile et de lui suggérer la pensée de le transférer au fond de l'Allemagne, quoiqu'il eût assuré à Trente qu'il n'entretiendrait pas l'empereur de cet objet. Des députés du roi de France s'étaient, dans le même but, rendus auprès du roi d'Espagne; mais ni ce prince ni l'empereur ne voulurent entendre parler d'une translation.

Le 21 juin Trente vit arriver dans ses murs les évêques François Ricardot, d'Arras, Antoine Avézius, de Namur, Martin Rithofen, d'Ypres, et les théologiens Michel Bay (communément Baïus) (1), Jean Hessel (2) et Cornélius Jansénius (3). Le même jour le comte de Luna se rendit à Innsbruck, auprès de l'empereur, pour obtenir son appui dans la demande qu'il avait faite de nouveau et depuis peu d'omettre les mots *proponentibus legatis*, et de laisser à chaque évêque l'initiative des propositions. Mais l'empereur, auquel Morone s'adressa de son côté, arrangea l'affaire en ce sens qu'on déclarerait, dans l'avant-dernière session, que l'on n'avait, par les mots *proponentibus legatis*, entendu introduire absolument aucune innovation dans l'ordre traditionnel et canonique des conciles œcuméniques.

Les congrégations s'occupant des abus continuaient leurs séances, quoique d'une manière un peu traînante. Enfin, le délai fixé pour la session étant écoulé, Morone proposa, dans la congrégation générale du 15 juin, la date du 15 juillet, qui fut adoptée.

Le 16 juin Lainez prononça un long discours, entre autres sur de *droit de dispense* du Pape, en sa qualité de vicaire de Jésus-Christ. Il montra à cette occasion qu'il était inconvenant et contraire à la subordination légitimement due au Pape, vu sa supériorité sur les évêques et le concile, que les évêques réunis en concile entreprissent la réforme de leur chef, que c'était au Pape qu'appartenait la réforme de la curie romaine, que nul d'ailleurs ne pouvait opérer plus facilement et plus rapidement que lui.

Les légats persuadèrent alors aux commissions chargées de projets de réforme d'entendre les opinions de chacun, puis de modifier les décrets suivant la majorité des voix, en réservant à une session prochaine le décret sur l'institution des évêques. Ils insistèrent principalement sur la nécessité de *fonder des séminaires*. Beaucoup de Pères pensaient que, quand on n'aurait aucun résultat à espérer du concile, on devrait se croire suffisamment dédommagé des peines et des sacrifices qu'il avait coûtés si l'on parvenait à faire adopter et réaliser partout ce moyen salutaire de rétablir la discipline ecclésiastique.

Lainez s'était permis, dans son discours, des allusions ironiques que le cardinal de Lorraine et les légats français s'étaient appliquées. A ces motifs d'aigreur se joignirent les contestations sur le rang entre les ambassadeurs de France et d'Espagne, dans lesquelles le cardinal de Lorraine démentit sa gravité habituelle et se permit même des invectives contre la personne du Pape. Cependant le généreux prélat regretta bientôt son imprudence. Les ambassadeurs de l'empereur tâchèrent d'apaiser l'irritation du cardinal, qui, dans deux lettres écrites coup sur coup à Rome, chercha, par des expressions pleines de respect et de dévouement, à s'excuser autant qu'il le pouvait de l'outrage adressé au chef suprême de l'Église. Le Pape Pie IV lui répondit d'une manière digne et sérieuse, l'exhortant à réparer le mal et à contribuer de toutes ses forces à hâter la clôture du concile. En effet, à dater de

(1) *Voy.* BAÏUS.
(2) *Voy.* HESSEL.
(3) *Voy.* JANSÉNIUS.

Digitized by Google

ce moment, le cardinal de Lorraine fut un des plus chauds partisans du Pape et un des plus solides appuis du concile. Les légats et les envoyés de l'empereur furent, de leur côté, vivement stimulés, par ce qui venait de se passer, à faire tenir les sessions, à coopérer à la prompte terminaison du concile, et à laisser de côté dans les décrets tout ce qui pouvait exciter de l'opposition ou du scandale, comme par exemple l'institution divine des évêques, leurs rapports avec le Pape. Ainsi, dans la congrégation générale du 7 juillet, après cinq heures de vifs débats, on arrêta, sans changement notable, le *décret de la résidence;* dans celle du 9, les chapitres et les canons sur le sacrement de l'Ordre. Seuls l'archevêque de Grenade et les autres évêques d'Espagne persévérèrent alors, et dans la congrégation générale du 14 juillet, à demander que le sixième canon déclarât expressément que l'institution des évêques était de droit divin. L'évêque de Lérida (Antoine Augustini) se sépara de ses collègues espagnols. On passa aux voix; il y en eut 192 pour le décret et 18 contre. Six évêques s'associèrent aux Espagnols; ce furent: Jacques-Gibert Noguéra, évêque d'Alife, dans le royaume de Naples, Espagnol de naissance; l'évêque de Verdun; Charles Bovio, évêque d'Ostuni; André Belloni, évêque de Massa; Fabien Mirto, évêque de Cajazzo, et Gabriel del Monte, évêque de Jési.

Le cardinal Morone crut devoir recourir à l'influence du comte de Luna afin de ramener ces évêques à une disposition plus favorable. Le comte comprit combien il serait avantageux pour l'Église que ces décrets et ces canons obtinssent aussi l'assentiment des évêques espagnols. Il s'occupa, pendant toute la nuit qui précéda la session, à ramener ses compatriotes. On ouvrit enfin, le 15 juillet 1563, la 23e *session*. Après l'office solennel et accoutumé on lut d'abord les brefs qui nommaient légats les cardinaux Morone et Navagéro, puis les lettres adressées au concile par les princes, dans l'ordre où elles étaient arrivées. On donna ensuite lecture des quatre chapitres du *sacrement de l'Ordre* et de huit canons (1), du décret sur la résidence et des autres décrets relatifs à la réforme. Les chapitres 2-17 traitent de la collation des divers ordres sacrés, d'après les différents points de vue sous lesquels cette matière peut être envisagée. Dans le chap. 18 le concile, pour réformer le clergé, porte la hache à la racine du mal, et ordonne en détail l'éducation des futurs ministres de l'Église (2). La prochaine session fut fixée au 16 septembre. La session, heureusement terminée, avait autorisé les légats à espérer que le concile n'était pas loin de son terme, lorsque tout à coup l'ambassadeur d'Espagne, le comte de Luna, insista pour qu'on invitât de nouveau les protestants au concile. Le cardinal Morone répondait que c'était là une tentative tout à fait inutile, qui ne ferait qu'exciter de plus en plus le mépris des protestants, traîner le concile en longueur, et que d'ailleurs le roi d'Espagne avait, peu de temps auparavant, détourné le Pape d'une pareille invitation (3).

Les légats ayant l'intention de faire examiner le plus tôt possible les matières autres que les sacrements, telles que la doctrine des indulgences, des vœux monastiques, s'entendirent avec le cardinal de Lorraine pour soumettre cet examen à deux commissions formées l'une des théologiens des princes, l'autre des théologiens du Pape. Le comte de Luna déclara qu'il ne pouvait consentir à ce qu'on s'écartât de la marche

(1) *Voy.* ÉVÊQUE, HIÉRARCHIE, ORDRE.
(2) *Voy.* SÉMINAIRE.
(3) Pallavicini, t. VIII, p. 1, ou l. XXII.

Digitized by Google

ordinaire des délibérations du concile. Les légats décidèrent, en conséquence, entre eux, que, vu la nécessité de terminer rapidement, le cardinal Morone écrirait à l'empereur, dont on connaissait les intentions à cet égard, et que tous les légats réunis essayeraient auprès du roi d'Espagne d'obtenir qu'il ne mît pas d'obstacle à la prompte terminaison de l'assemblée, en même temps qu'ils priaient le Pape d'intervenir dans ce sens auprès des deux cours.

Le Pape avait appris avec joie l'issue heureuse de la dernière session et manifesta sa satisfaction aux légats et au cardinal de Lorraine. Il donna aussi, dans un consistoire du 30 juillet, un juste tribut d'éloges à la conduite des légats et aux efforts qu'avait faits le cardinal de Lorraine pour ramener l'union. Il exprima ensuite l'espoir que le concile marcherait d'un pas rapide vers sa fin, et ajouta que sa volonté immuable était de pourvoir aux nécessités générales de la Chrétienté et de répondre aux vœux des peuples et des princes par une réforme salutaire de l'Église.

Il profita de cette occasion pour s'excuser en quelque sorte d'avoir, après une longue enquête poursuivie à Rome, soumis au concile la reforme des cardinaux. Le Pape s'y était décidé parce que ceux qui avaient été chargés de l'enquête à Rome avaient eu plutôt en vue d'investir le collége des cardinaux de nouveaux priviléges que d'abolir les abus existants (1).

La joie du Pape fut singulièrement amoindrie par les prétentions du comte de Luna. Les deux ambassadeurs d'Espagne à Rome, auquel le Pape communiqua son étonnement, furent surpris eux-mêmes de cette exigence nouvelle et répondirent qu'il était impossible que ce fût le vœu du roi. Ils en écrivirent tous deux au comte de Luna et donnèrent au Pape une copie de leur lettre, que le souverain Pontife à son tour communiqua aux légats pour leur servir dans l'occasion. En même temps il leur fit savoir que, d'après les rapports parvenus d'Espagne des deux nonces Crivelli et Odescalchi, il n'était pas à craindre que le roi eût réellement l'intention de mettre des entraves à la continuation du concile. Le comte de Luna se plaignit alors auprès du cardinal Morone de ce qu'on n'avait pas suivi dans la dernière session l'ordre ordinaire des travaux; que toutes les matières n'avaient pas été préalablement examinées par les théologiens; qu'il était par conséquent de son devoir d'insister pour qu'on suivît strictement à l'avenir la marche des travaux une fois arrêtée, et d'empêcher qu'au lieu d'avancer on précipitât les délibérations et entravât par là même la liberté du concile. Le cardinal Morone lui répondit qu'il n'y avait pas d'accusation contre la dernière session qui lui parût plus inattendue que celle d'avoir manqué de maturité ou d'avoir entravé la liberté des délibérations, d'autant plus qu'après tant de divergences on était parvenu à voter les décrets avec une si grande unanimité; que la marche suivie avait été parfaitement régulière et canonique et qu'on l'observerait de même à l'avenir; qu'il s'étonnait seulement qu'on pût encore trouver un Catholique qui ne désirât pas la clôture prompte du concile.

Le comte de Luna ne se contenta pas de cette réponse et chercha à déterminer les ambassadeurs à demander de concert que les articles sur la discipline fussent préalablement examinés par un nombre égal de théologiens de toutes les nations. Les légats étaient décidés à résister énergiquement à cette proposition, si elle était faite, par la raison que les voix n'étaient pas comptées par nation. Ils réussirent en outre

(1) Pallavicini, l. c., t. VIII, p. 8.

Digitized by Google

à gagner à leurs vues les représentants du Portugal, de Venise et de Florence.

Les légats, pour achever leur œuvre, s'occupaient surtout des mesures relatives à la réforme de l'Église, et, loin de les en détourner, le Pape employait toute son autorité à les encourager et à les soutenir dans cette voie (1). Se conformant au désir du Pape, ils avaient communiqué les matières destinées à la prochaine session d'abord au cardinal de Lorraine, puis aux représentants des princes, afin que, s'ils en obtenaient l'approbation, la délibération pût être d'autant plus unanime dans la congrégation générale. Il y avait quarante-deux articles, quelques-uns d'une telle importance qu'ils étaient faits pour détruire radicalement dans l'esprit des ambassadeurs l'opinion que le concile ne s'occuperait que de réformes insignifiantes, tandis que les plus graves, celles qui étaient désagréables au Saint-Siège, ne seraient jamais examinées. Les légats envoyèrent aussi les articles au Pape pour le mettre au courant de la marche des affaires. Ils mandèrent en même temps que, la dernière session ayant arrêté la fondation d'un séminaire dans chaque diocèse, quelques évêques avaient demandé qu'il fût dit formellement qu'on créerait un séminaire à Rome ; qu'ils avaient su discrètement laisser tomber une pareille exigence, afin que le concile ne parût pas prescrire des lois au Pape, mais qu'ils avaient promis que le Saint-Père ne négligerait rien de ce qui pourrait s'accorder avec sa dignité et ses bonnes intentions bien connues ; qu'ils le suppliaient en conséquence de réaliser le plus promptement possible les promesses qu'ils avaient faites en son nom. Le Pape fit répondre par le cardinal Borromée « qu'il semblait à Sa Sainteté qu'il serait infiniment plus glorieux de voir le concile promptement et solennellement terminé que de le suspendre encore une fois ; que, si les légats s'apercevaient que les affaires étaient suffisamment éclaircies pour qu'on pût clore l'assemblée, après qu'on aurait décrété tout ce qui avait rapport au dogme et à la réforme de l'Église, l'opinion du Pape était qu'ils devaient hâter cette clôture, sans être retenus par aucune considération, sans se laisser intimider par aucune vaine menace, en ayant soin toutefois d'avoir pour eux la majorité des Pères. » Le Pape répéta les mêmes choses dans une lettre autographe aux légats, et il ajouta que, quant aux séminaires, il y avait déjà pensé et qu'il avait pris les mesures nécessaires pour qu'un séminaire fût érigé dans Rome. Mais les vœux que le Pape formait pour la prompte conclusion du concile rencontrèrent encore de graves obstacles, surtout du côté des ambassadeurs des grandes puissances, si bien que les légats commencèrent à ne plus espérer que d'un miracle la clôture du concile. Quelques-uns de ces représentants prétendaient que ceux qui étaient députés pour s'occuper des matières de réforme devaient être choisis parmi les diverses nations. Les légats répondirent que ce serait contraire aux usages traditionnels de tous les conciles, et que cette mesure obtiendrait difficilement l'approbation de l'assemblée. Les représentants des princes italiens et du roi de Portugal se rangèrent de l'avis des légats, qui gagnèrent également l'évêque de Cinq-Églises et l'archevêque de Prague. Enfin ils attirèrent à eux l'ambassadeur d'Espagne. Chaque ambassadeur eut à examiner les articles qu'on lui soumit et dut y ajouter les observations qu'il croirait utiles aux intérêts de sa nation.

(1) Pallavicini, l. VIII, p. 12.

Digitized by Google

Le 22 juillet les légats proposèrent les décrets et les canons sur le sacrement de Mariage. Le 24 les représentants du roi de France insistèrent, en son nom, pour qu'on déclarât la nullité des mariages clandestins et celle des mariages contractés par des enfants sans le consentement de leurs parents. Le même jour la commission soumit aux Pères la liste des abus attachés au sacrement de Mariage. Les décisions furent promptement prises, les projets de décrets et de canons rédigés vers la fin de juillet. Mais les débats sur la nullité des mariages clandestins furent tellement vifs que, lorsque, le 31 juillet, après quatorze congrégations préalables, on compta les voix, 144 se déclarèrent pour la nullité; les autres voix, y compris celles des cardinaux-légats Hosius et Simonetta, se prononcèrent contre, tandis que le cardinal Morone se tint entre les deux partis. Le canon rédigé sur cette matière par la commission déplut à tout le monde et elle fut chargée de l'élaborer de nouveau. On délibéra sur la question de savoir si le décret serait rédigé sous la forme d'un décret disciplinaire ou d'un canon. Il n'était pas d'usage que le concile décrétât un dogme quand un grand nombre de voix lui était contraire, tandis que, pour les décrets de réforme, on se contentait de la majorité des votants. On trouve dans Pallavicini (1) la première forme qu'on donna au décret sur le mariage clandestin, et les modifications qui y furent apportées dans la congrégation générale du 24 août.

Le cardinal de Lorraine, qui parla le premier dans la congrégation générale du 24 juillet, insista pour qu'on prononçât l'anathème, dans un canon spécial, contre l'hérésie de Calvin professant que le mariage est rompu par la différence de religion, par l'absence volontaire d'un des époux, ou par les ennuis et les incommodités de la vie commune. Quoique l'avis du cardinal n'obtînt alors que quarante voix, il fut adopté plus tard. On discuta, du 24 au 31 juillet, la première forme du décret; du 11 au 23 août, la seconde. Outre les fondés de pouvoirs des évêques absents, on admit aux séances des congrégations les principaux théologiens. Il en résulta que le décret fut profondément modifié, et que diverses obscurités signalées par Lainez disparurent. On avait aussi préparé un canon qui anathématisait l'assertion suivant laquelle le mariage consommé est rompu par l'adultère. Ce canon fut légèrement corrigé sur l'observation des ambassadeurs de Venise (1).

Le résultat de ces discussions fut une modification radicale des décrets et des canons qui furent proposés à la congrégation générale du 7 septembre sous leur forme nouvelle. L'annulation des mariages clandestins était quelque peu restreinte; un mariage nul jusqu'alors pouvait être revalidé *sans témoins*. On admettait que la preuve d'un mariage conclu devant trois témoins pouvait être établie par d'autres moyens de droit; que, dans certains cas, le consentement des parents était inutile. Finalement on décida que, pour plus de certitude, l'un des trois témoins déclarés nécessaires serait le curé du lieu de l'époux ou de l'épouse, ou un prêtre tenant ses pouvoirs du curé ou de l'évêque. Lorsqu'on consulta les voix dans la congrégation générale sur le projet ainsi modifié, elles se trouvèrent partagées en quatre classes (2). Le décret fut toujours soutenu par cent trois voix; cinquante-six voix se prononcèrent contre; les autres se divisè-

(1) T. VIII, p. 24.

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 39.
(2) Id., t. VIII, p. 73.

Digitized by Google

rent en plusieurs opinions qui flottaient entre les deux theories principales. On nomma alors les theologiens dont les avis étaient les plus opposés pour élucider davantage la question et pour s'assurer si l'on pouvait tenir la session à la date fixée du 16 septembre. Ces théologiens durent chercher à s'entendre en présence des légats, du cardinal Madruzz et du cardinal de Lorraine. Le cardinal-légat Hosius les engagea, dans une courte allocution, à exposer et à discuter leurs opinions avec calme et douceur; mais, comme ce moyen ne produisit point l'entente désirée, on se vit obligé de proroger la session, qui, sur la proposition des légats, fut ajournée au 11 novembre.

Les discussions concernant la réforme avaient marché à peu près de pair avec ces débats dogmatiques. Cette fois on s'était occupé de la réforme des princes temporels. On avait vu alors un spectacle trop fréquent en ce monde : ceux qui avaient demandé le plus haut la réforme étaient devenus tout à coup muets lorsqu'il avait été question de les réformer eux-mêmes. Ils avaient, sans égard, sans délicatesse, sans réserve, reproché en face aux évêques, par la voix de leurs représentants, tous leurs défauts réels et imaginaires; ils avaient réclamé la réforme du Pape, des cardinaux, des évêques, des prêtres, des religieux, de telle sorte que, sans précisément le vouloir, ils avaient donné une apparence de vérité aux calomnies les plus insignes, aux accusations les plus exagérées des protestants et des ennemis de l'Église.

Les représentants politiques des différentes cours saisissaient chaque occasion pour parler et ne parler jamais que de la réforme du clergé, comme si tous les maux existants ne provenaient que de lui, comme si toutes les autres classes de la société étaient dans une situation parfaite, le clergé seul étant dégénéré, dépravé; comme si les gouvernements temporels et les laïques en général n'étaient dirigés que par les intentions les plus pures et les vues les plus saintes, l'Église seule ayant des vues intéressées et ambitieuses. Aussi, dès le 26 juin, le cardinal Borromée avait écrit à ce sujet aux légats : « Comme il paraît évident que dans cette réforme les coups ne sont dirigés que contre l'autorité du Saint-Siège, et contre les cardinaux qui en sont les membres, le désir de Sa Sainteté est que vous laissiez dire tout ce qu'on voudra et pourra sur les affaires qui ne regardent que les princes temporels, sans vous en inquiéter, sans avoir d'égard pour qui que ce soit dans les choses qui seront justes et raisonnables. »

Les évêques se plaignirent de la tyrannie, de l'avarice, de l'ambition des princes à l'égard de l'Église, de la légèreté avec laquelle les grands et les petits seigneurs violaient les lois de la religion, des moyens indignes par lesquels les esprits forts et les esprits faibles cherchaient à rabaisser aux yeux du peuple la religion, l'Église, le clergé; ils demandèrent qu'on songeât enfin à la réforme des États séculiers, afin que l'Église pût choisir de bons prêtres et de saints évêques parmi un peuple vertueux et discipliné.

Les légats, se conformant aux instructions du cardinal Borromée, ajoutèrent aux articles de réforme religieuse quelques articles concernant la réforme des princes. Ils les communiquèrent sans retard aux ambassadeurs pour avoir leur avis, et ceux-ci les transmirent à leurs cours respectives. Dès lors les protestations succédèrent aux protestations, et d'abord de la part de l'empire. Le cardinal Morone répondit, au nom des légats, qu'il ne pouvait pas ne pas s'étonner de ce que l'em-

Digitized by Google

pereur, qui depuis si longtemps désirait une réforme générale, voulût n'en excepter que les princes temporels. Il n'y avait eu jusqu'alors qu'un cri toutes les fois que les légats avaient laissé soupçonner qu'ils allaient consulter le Pape avant de soumettre une affaire aux délibérations du concile, quoique le Pape fût non-seulement leur prince, mais celui de l'Église tout entière, et aujourd'hui que le Pape avait en quelque sorte renoncé à son droit et abandonné au concile le pouvoir de tout régler sans lui en rendre préalablement compte, Sa Majesté Impériale voulait prescrire au concile de ne pas délibérer sur tel ou tel article, etc. (1) !

Les ambassadeurs de l'empereur, de France, de Venise, de Savoie, de Florence et d'Espagne, remirent les uns après les autres des Mémoires. Les légats, les cardinaux Madruzz et Charles de Lorraine examinèrent dans une conférence les observations faites au nom des gouvernements, et, sur la proposition du cardinal de Lorraine, laissèrent de côté les points les plus désagréables aux diplomates, et soumirent le résultat de leur travail, le 21 août, à l'approbation des Pères. Avant de débattre publiquement les articles on les examina dans quelques assemblées spéciales, on les adoucit et on les émoussa en quelque sorte, afin qu'ils soulevassent moins de difficultés dans les congrégations générales. Une de ces réunions particulières eut lieu, sous la présidence du cardinal de Lorraine, en présence d'un grand nombre d'évêques français, espagnols et portugais. Les autres réunions se firent dans le domicile de deux prélats italiens, à qui leur capacité, leur savoir, leur naissance et la richesse de leurs familles donnaient une grande autorité parmi leurs collègues; c'étaient Marc-Antoine Colonna, archevêque de Tarente, et Alexandre Sforza, comte de Santa-Fiore, évêque de Parme et frère du cardinal du même nom.

Lorsque les décrets eurent été ainsi examinés et réformés, ils furent soumis pour la première fois à tous les Pères dans la congrégation générale du 5 septembre. Le comte de Luna se plaignit alors de ce qu'on ne lui eût pas communiqué les décrets modifiés, puisqu'il aurait pu avoir quelque chose à y relever. Il demanda qu'on y ajoutât un article, qu'on lui avait spécialement recommandé dans ses instructions, portant que dans toutes les causes la première instance serait abandonnée au jugement de l'Ordinaire, que ce fût un prélat d'un rang inférieur, un évêque ou un archevêque. Les Pères ne firent pas difficulté d'ajouter ce point aux 20 articles de la réforme.

Sur ces entrefaites l'archevêque de Prague reçut un message extraordinaire de l'empereur. Ce prélat pria immédiatement les légats, au nom de son maître, de ne pas soumettre aux délibérations du concile la réforme des princes qu'on avait en vue avant d'avoir reçu une réponse plus explicite de l'empereur. Le comte de Luna se joignit à cette demande. Les légats résolurent de prendre, en attendant, sur eux la responsabilité de l'incident, et, les Pères insistant énergiquement pour qu'on délibérât sur la réforme, les légats leur remirent, le 6 septembre, les 21 autres articles du projet. Les congrégations particulières se mirent à l'œuvre le 7 septembre; on admit dans la première solennellement l'envoyé de l'ordre de Malte, Martin Rojas. — On ne fit d'observation notable que sur quelques-uns des articles. — Les ambassadeurs de France reçurent, le 11 septembre, l'or-

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 52.

Digitized by Google

dre du roi de s'opposer énergiquement à toute espèce de réforme concernant les princes et d'abandonner Trente si l'on persévérait dans ce projet.

Quelques jours plus tard, le 11 novembre ayant été fixé pour la session, les ambassadeurs reçurent la réponse à leurs objections sur l'article de la réforme. L'empereur demandait, entre autres vœux, qu'en considération de beaucoup de diocèses pauvres d'Allemagne on réunît les biens des couvents à ces diocèses, qu'on restreignît le nombre des cardinaux ordinaires à vingt-quatre, et à deux extraordinaires; qu'on publiât la bulle sur la réforme du conclave avec l'approbation du concile; qu'on prorogeât, dans tous les cas, la réforme des princes, à cause de son importance, jusqu'à ce qu'on eût pu s'entendre avec les divers États chrétiens (1).

Le décret de réforme, que les princes redoutaient si fort, ne renfermait au fond, dans ses douze chapitres, que des garanties en faveur du clergé contre les usurpations que les laïques pouvaient se permettre sur les droits et la juridiction de *l'Église* et du clergé, un rappel des anciens priviléges de l'Église, par exemple la liberté de juridiction, la liberté de porter devant le for ecclésiastique les affaires du clergé, l'immunité des impôts, des charges et services de l'État, etc. Il interdisait aux princes toute immixtion dans les affaires purement spirituelles; il leur interdisait, pour prévenir toute apparence de simonie, de jamais promettre ou conférer aux prélats des bénéfices situés dans leurs États, et il leur enjoignait de laisser intacts les biens et les titres ecclésiastiques, ainsi que les biens et les droits des laïques placés sous le patronage de l'Église. Finalement, l'anathème était prononcé contre les violateurs de ces décrets.

Lorsque la prorogation du concile fut résolue, le cardinal de Lorraine entreprit le voyage de Rome, qu'il avait depuis longtemps projeté, emmenant avec lui quelques évêques français et l'archevêque de Prague. D'autres évêques français étaient déjà partis pour Rome ou pour la France, et il ne restait plus qu'un petit nombre d'évêques de cette nation à Trente. L'ambassadeur du Ferrier n'en tint pas moins, à l'occasion de la réforme des princes, dans la congrégation générale du 22 septembre, un discours qui blessa vivement les Pères, et auquel, le lendemain, l'évêque de Montéfiasconé, Charles Grassi, répondit d'un ton ferme et digne. D'après le rapport des ambassadeurs de l'empereur à leur maître, les évêques français eux-mêmes avaient très-mal accueilli le discours de du Ferrier (1), qui le fit imprimer à Venise avec une apologie. Les légats firent remarquer au cardinal Borromée, dans leur lettre du 7 octobre 1563, que du Ferrier avait omis, dans le discours imprimé, plusieurs choses que cependant il avait dites. L'ambassadeur se retira à Venise, où son collègue du Faur le suivit. Lansac était parti plus tôt, chargé par le cardinal de Lorraine de demander à la cour de France des instructions au sujet de la réforme des ordres religieux que le concile avait en vue, et qui avait déjà été l'objet des délibérations d'une congrégation réunie au commencement de l'année avec l'assistance des généraux d'ordre.

Cependant le cardinal de Lorraine, que le Pape avait accueilli avec une bienveillance qui dépassait de beaucoup ses plus hautes espérances, restait toujours à Rome. Une estime réciproque et une affection profonde et sincère

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 86.

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 97.

Digitized by Google

liaient désormais le Pape et le cardinal. Le Pape fit savoir aux légats, à Trente, toute la satisfaction que lui donnait le cardinal de Lorraine, et les invita à le traiter désormais comme un de leurs collègues. Le cardinal, de son côté, vantait, dans ses lettres en France, les sentiments personnels du Pape et ses sincères efforts pour une réforme universelle. Il quitta Rome le 20 octobre, se rendit à Venise, où il essaya inutilement de déterminer les ambassadeurs de France à retourner à Trente, et il y revint le 5 novembre.

Lainez avait clos, le 2 octobre, la discussion relative aux vingt et un articles de réforme par un discours dans lequel il avait surtout insisté sur le maintien de la clause : *Salva semper et in omnibus Sedis apostolicæ auctoritate*, sur la nécessité d'abréger les décrets, de respecter les anciens canons, de rendre les décrets d'une application plus facile, et de s'entendre quant à la réforme des évêques, qu'on avait épargnés jusqu'alors. Il s'était positivement et vigoureusement déclaré contre le projet de fixer une série de conciles périodiques. Le 8 octobre on renonça pour quelque temps à discuter la réforme des princes, à cause de leur protestation unanime, et on nomma en même temps une commission d'évêques chargés d'achever les canons et les décrets.

On avait fait de tant de côtés et sur tant de points des propositions de changement dans ces projets de décrets et de canons qu'il semblait non-seulement impossible de satisfaire tout le monde, mais de découvrir même ce que désirait la majorité. On divisa en conséquence les Pères en trois sections, qui se réunirent sous la présidence des cardinaux Hosius, Simonetta et Navagéro. Chaque section devait examiner les opinions écrites remises r les Pères. Dans chacune de ces réunions particulières on examina spécialement les passages sur lesquels les opinions étaient divergentes. On prit à part l'avis de chaque prélat, et chacune des congrégations résuma le sens des opinions qui lui avaient été remises. Puis on choisit dans chaque congrégation deux Pères qui comparèrent les rapports des divers résumés entre eux, en tirèrent un avis général sur chaque passage, examinèrent de quel côté penchait la majorité des opinants, et modifièrent enfin les décrets d'après l'avis de ces majorités.

Ce procédé, aussi consciencieux que pénible, n'échappa point aux récriminations du comte de Luna (1). Cependant cette marche, suivie pour arriver à une prompte solution, était d'autant plus nécessaire que l'empereur et le roi des Romains, Maximilien, s'étaient entendus avec le Pape pour demander, chacun sans doute par d'autres motifs, la prochaine terminaison du concile. L'empereur écrivit au comte de Luna, pour changer ses dispositions, une lettre qui exprimait en même temps l'avis du roi des Romains. « Sans doute, disait l'empereur, d'après ce qu'il avait expérimenté jusqu'à ce jour, il se promettait peu de résultats du concile pour regagner les protestants : la diète de Francfort avait prouvé que leur irritation ne faisait que s'accroître ; mais, quant à la réforme de la discipline ecclésiastique, il trouvait les décrets publiés très-satisfaisants. Il fallait laisser tomber la discussion relative aux mots *proponentibus legatis*, car, le concile approchant de sa fin, on ne devait pas comprendre ces expressions dans un sens exclusif, puisque, dans diverses circonstances, les ambassadeurs de France et de Venise, de même que plusieurs Pères, avaient pris l'initiative, et qu'il n'y avait guère

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 128.

Digitized by Google

à craindre que dans l'avenir elles pussent nuire à de nouveaux conciles; que l'unité était plus que jamais nécessaire, et qu'en conséquence il priait le comte, en vertu de sa piété et de ses bonnes intentions, de ne pas entraver la prompte terminaison du concile. » Enfin, le roi d'Espagne ayant ordonné au comte de Luna de renoncer à ses exigences, le cardinal de Lorraine revenu de Rome, et un courrier du Pape, arrivé le 9 novembre, ayant formellement engagé les légats à clore promptement, mais dignement, le concile, on chercha le même jour dans deux congrégations à achever les canons et les décrets, et le 10 novembre on les soumit à une congrégation générale. On en exclut tous ceux qui n'avaient pas le droit de voter, afin de procéder plus librement. On proposa d'abord les canons et les décrets sur le sacrement de Mariage, qui ne soulevèrent que peu d'observations. Une légère discussion s'éleva sur la clause : *Salva semper et in omnibus Sedis apostolicæ auctoritate*, avant qu'on passât à la discussion des articles sur la discipline. Les uns voulaient qu'on la fondît dans le corps des décrets, les autres qu'elle fût placée à la fin de tous les décrets. Enfin on proposa le décret qui expliquait les mots *proponentibus legatis*, et il fut presque unanimement adopté.

Il restait encore une affaire dont la solution menaçait de soulever de nouvelles difficultés et de nouvelles divisions; il s'agissait de décider si les évêques étaient tenus de rendre hommage à l'archevêque à un jour marqué, conformément à l'usage traditionnel. Les évêques ne voulaient pas reconnaître à l'archevêque le droit de visiter arbitrairement leurs diocèses et de les convoquer à autre chose qu'à un synode provincial. Quoique les légats se donnassent personnellement et par des intermédiaires toutes les peines du monde pour amener une entente à cet égard, ils ne purent y réussir. Même lorsque, après huit heures consécutives de délibérations, la congrégation alla au scrutin, fort avant dans la nuit (on s'était trompé à un premier scrutin), la majorité vota contre le décret. Les évêques n'atteignirent leur but que dans la session publique.

On tint la 24e session le 11 novembre 1563. Les Pères se réunirent vers neuf heures, et la session dura jusqu'après 7 heures du soir. Après l'office on lut une lettre de la duchesse de Parme, Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas, et les lettres de créance des ambassadeurs de Florence et de Malte. On publia ensuite les canons et les décrets sur le sacrement de Mariage (1); enfin le décret de réforme, divisé en dix chapitres. Le plus important de ces chapitres est le premier, qui abolit et annule dans l'avenir les mariages clandestins (2), c'est-à-dire toutes les unions contractées sans la présence d'un prêtre, ou avec une telle absence de publicité qu'il est souvent très-difficile, sinon impossible, de prouver le fait du consentement, surtout quand une des parties veut se soustraire à un lien qui lui pèse. Puis viennent des dispositions qui diminuent le nombre des empêchements de mariage, qui traitent des mariages contractés à des degrés prohibés, sciemment ou par ignorance, avec ou sans les solennités prescrites par l'Église, du rapt, du mariage entre le ravisseur et la femme séduite, des peines édictées contre le ravisseur et ses complices, du mariage des vagabonds, des concubinaires, des peines portées contre ceux qui entraînent directement ou indirectement quelqu'un

(1) *Voy.* Mariage, Alliance, Dispenses, Divorce, Empêchements, Mariages (juridiction des), Tempus clausum, Célibat.

(2) *Voy.* Mariage clandestin.

Digitized by Google

à contracter mariage, enfin du temps clos. La majorité des Pères vota les décrets, malgré une vive opposition (1). Ensuite on vota 20 décrets de réforme; le 21e contenait l'explication des mots *proponentibus legatis*. Les décrets de réforme renfermaient des prescriptions concernant les siéges épiscopaux vacants, l'élection des cardinaux de l'Église romaine (2), la tenue des synodes provinciaux et diocésains (3), la visite des diocèses (4), le ministère de la parole, la procédure à suivre contre les évêques, l'augmentation du droit de dispense des évêques, l'obligation d'instruire assidûment le peuple sur la messe et les cérémonies du culte, le renouvellement des pénitences publiques; l'extension des visites épiscopales sur les personnes, les institutions, les paroisses d'ailleurs soustraites à la juridiction de l'évêque; les qualités et les obligations de ceux qui doivent être nommés dans les chapitres; la réunion de plusieurs bénéfices en un, la restauration des biens paroissiaux, la conservation des biens attachés aux bénéfices, la réunion ou la limitation de certains bénéfices, la nomination des vicaires capitulaires et l'administration des biens ecclésiastiques durant la vacance des siéges épiscopaux; la défense de la réunion de plusieurs cures dans une seule main quand elles demandent la présence personnelle; la nomination aux cures vacantes, et l'abolition de certains abus, la juridiction et la procédure ecclésiastiques.

En y regardant de près, on voit tout d'abord que ces dispositions légales ne sont pas rangées les unes à côté des autres d'après un point de vue général, et ne sont pas édictées en même temps comme se rapportant à un seul et même objet, mais que le concile délibéra et résolut les diverses questions au fur et à mesure qu'elles se présentèrent. Cela dépend surtout de ce que les questions d'organisation se rapportant les unes aux autres avaient déjà été résolues par des décrets antérieurs, en outre de ce que dans les délibérations précédentes on n'avait pas pu s'entendre sur telle ou telle question, qu'on avait par ce motif renvoyée à une session ultérieure; de plus de ce que ces chapitres de réforme avaient été la plupart extraits des demandes que les pays et les princes catholiques avaient adressées au concile par leurs ambassadeurs; enfin de ce que le concile lui-même, pour terminer plus vite sa tâche, avait soumis au Saint-Siége la décision d'un certain nombre de questions qui regardaient l'administration même de la cour romaine, et en avait renvoyé d'autres moins importantes à la décision des évêques.

Dès que la session fut close les légats envoyèrent un courrier en porter l'heureuse nouvelle au Pape, qui en éprouva une joie inexprimable, en ce qu'il considérait l'issue de cette session comme un augure favorable et certain de la clôture prochaine du concile lui-même. Il écrivit immédiatement une lettre pleine de joie au comte de Luna, et en outre au cardinal de Lorraine et aux légats, qu'il louait, remerciait et encourageait à terminer leur œuvre. Les légats n'avaient pas besoin d'être stimulés. Ils cherchèrent à profiter de l'occasion favorable que leur offraient les bonnes dispositions des évêques espagnols, qui ne cachaient pas leur satisfaction au sujet des décrets promulgués. Les ambassadeurs de l'empire poussaient également à la clôture.

Les légats, voyant que les autres nations désiraient la fin du concile, tandis que les Espagnols ne se prononçaient

(1) Pallavicini, l. c., t. VIII, p. 184.
(2) *Voy.* ÉVÊQUE, CARDINAL.
(3) *Voy.* CONCILES, SYNODES.
(4) *Voy.* DIOCÈSES (visite des).

Digitized by Google

pas formellement contre cette clôture, réunirent, le 12 novembre, les deux cardinaux de Lorraine et Madruzz, avec vingt-cinq des prélats les plus influents de toutes les nations, dans leur palais, et leur firent connaître que le cardinal de Lorraine, au nom de la France et dans l'intérêt de ce royaume, demandait avec instance que le concile fût clos avec la 25e session, fixée au 9 décembre.

Les ambassadeurs de l'empire s'associèrent à cette ouverture, non-seulement au nom de l'empereur, mais aussi au nom du roi des Romains, en faisant observer qu'une plus longue durée du concile aurait les plus graves inconvénients pour l'Allemagne.

Le Pape lui-même désirait la fin des travaux de l'assemblée, craignant que le concile, réuni pour le salut des fidèles, n'entraînât leur perte en se perpétuant.

La république de Venise et les autres princes italiens, les représentants de la Pologne et du Portugal exprimèrent le même désir, et l'on pouvait presque en dire autant du comte de Luna, car, s'il n'avait pas reçu d'ordre formel en ce sens de son souverain, il était cependant indiqué dans ses instructions qu'il devait le plus possible hâter la conclusion du concile. Alors le cardinal de Lorraine prit la parole et dit « qu'une prolongation du concile serait absolument nuisible à la France, parce qu'elle permettrait aux novateurs de répandre de plus en plus le venin de leurs doctrines et rendrait les décrets du concile de jour en jour plus insuffisants pour combattre le mal; que cette raison avait déjà déterminé plusieurs prélats de sa nation à préparer leur départ; que d'autres n'avaient pas les ressources nécessaires pour prolonger leur séjour à Trente; que d'autres enfin étaient rappelés par l'obligation de veiller au salut de leur troupeau; que, si l'on hésitait à clore le concile, presque tous les évêques de France, le cardinal en tête, imiteraient l'exemple des premiers; que, si on lui promettait de clore le concile avec la première session, il s'engageait à son tour à fermer l'oreille à tous les motifs qui le rappelaient en France et à retenir tous les évêques français jusqu'à la clôture définitive de l'assemblée (1).

Il dépeignit la situation de la France avec des couleurs si sombres et d'une manière si émouvante qu'il décida tous les membres présents à réclamer la clôture du concile. Seuls les évêques de Lérida et de Léon demandèrent qu'on attendît le consentement du roi d'Espagne, tandis que l'archevêque de Grenade vota absolument pour la clôture.

On décida aussi qu'on statuerait sur les points de discipline qui restaient à régler, qu'on procéderait avec une extrême prudence quant à la réforme des princes, vu qu'on aurait bientôt besoin d'eux pour l'exécution des décrets adoptés.

C'est pourquoi le projet d'un décret que le Pape avait envoyé aux légats, dans lequel on renouvelait simplement les prescriptions des anciens synodes et des anciens canons, et qui, en place des anathèmes, qui étaient odieux, ne renfermait que de paternels avertissements, obtint l'assentiment général. Quant aux dogmes, non encore définis, du Purgatoire, des indulgences, de l'invocation des saints, du culte des images et des reliques, on devait recourir aux conciles antérieurs, dans lesquels on trouverait la matière parfaitement élaborée et auxquels on ajouterait ce qui serait nécessaire pour l'abolition des abus existants.

Le cardinal de Lorraine proposa, quant aux images des saints, un décret

(1) *Voir* Pallavicini, l. VIII, p. 211

Digitized by Google

de la Sorbonne qui enleva tous les suffrages.

Le lendemain de cette réunion les légats délibérèrent avec le cardinal de Lorraine seul et résolurent qu'on mettrait en délibération les dogmes que nous venons d'énumérer. Ils remirent chaque dogme à cinq prélats, qui, avec le concours de cinq théologiens distingués, achevèrent en quelques jours les décrets nécessaires.

Le 15 novembre commencèrent les congrégations générales sur les quatorze articles de réforme qui restaient à arrêter. Les Pères se hâtèrent dans la communication de leurs opinions et y mirent tant de précision que le 18 novembre chacun avait exposé son avis. Le cardinal Morone fit dans un rapide discours connaître les peines infinies que s'était données le concile pour engager les protestants à y assister, et fit ressortir les services immenses que le concile avait déjà rendus en proclamant les dogmes et la réforme de la discipline; on aurait sans doute pu en attendre encore de plus grands résultats, mais il ne fallait pas oublier que les Pères étaient des hommes, et non des anges, et que, vu les circonstances malheureuses où l'on se trouvait, on devait se contenter du bien faute de mieux; que Dieu, qui bénirait l'exécution des décrets rendus, révélerait aussi les voies et les moyens nécessaires pour obtenir des résultats plus avantageux encore; que ce qui restait à décider dans la prochaine session était si clair que chacun pouvait s'en rendre compte par des études particulières et dans des réunions privées, et qu'il n'était pas nécessaire de soumettre ces dernières questions à une discussion publique; qu'on avait modifié l'article des princes, et qu'il était au pouvoir des Pères d'encourager les princes à la piété par leurs propres exemples au lieu de vouloir les y pousser par des châtiments et des excommunications; que les légats étaient par conséquent d'avis qu'on pouvait terminer toutes les affaires dans la prochaine session; que tous les princes désiraient la clôture du concile; que c'était surtout le vœu de l'Allemagne et de la France; et comme, dans le principe, l'intérêt de ces deux pays avait été le principal mobile du roi d'Espagne, on pouvait espérer qu'il ne s'opposerait point à une clôture dont devait en effet résulter l'avantage de ces deux pays; que le fruit était mûr, qu'il fallait le cueillir, afin que les évêques pussent revenir les mains pleines vers leurs ouailles, et consoler les fidèles par ces fruits salutaires et par leur présence depuis si longtemps désirée.

Le cardinal de Lorraine remercia le premier légat, et demanda qu'une fois les décrets publiés on proclamât également l'approbation du Pape. Alors l'archevêque de Prague, Barthélemy des Martyrs (1), proposa quatre nouveaux chapitres concernant le mode de vie des évêques, le partage des revenus ecclésiastiques, les dîmes tombées entre les mains des laïques, certains usages rares des excommunications, la création d'archives dans les églises et la conservation des documents publics. On proposa enfin vingt-deux chapitres sur la réforme du clergé régulier, en général, et huit chapitres concernant spécialement les couvents de femmes. Le cardinal de Lorraine en prit occasion pour faire l'éloge du clergé régulier, en rappelant que dans l'espace de deux mois plus de trois mille religieux avaient subi un cruel martyre en France pour n'avoir pas voulu renoncer à l'obéissance due au Pape. Il ajouta qu'autant il désapprouvait l'exemption des ecclésiastiques séculiers de la juridiction des évêques, autant il approuvait l'exemp-

(1) *Voy.* BARTHÉLEMY DES MARTYRS.

Digitized by Google

tion du clergé régulier; il finissait en priant les Pères de les maintenir dans tous leurs priviléges.

Ainsi tout le monde tendait à la clôture du concile; les ambassadeurs y poussaient, le comte de Luna lui-même déclarait que, quoiqu'il désirât pouvoir attendre la réponse du roi d'Espagne, il ne s'opposerait pas à une mesure conforme à tous les vœux. Les légats annoncèrent donc avec bonheur à Rome que rien ne s'opposait plus au désir du Pape à cet égard.

Tout à coup, le 27 novembre, le comte de Luna se leva en protestant, contre l'attente universelle. Il devait, disait-il, dans l'intérêt de l'Église et de l'honneur de son souverain, contribuer à ce que les travaux du concile fussent couronnés par une fin honorable; que, s'il n'était pas possible de régler tout ce qu'exigeait la situation de la Chrétienté, il fallait du moins achever avec dignité et avec la maturité convenable tout ce qui avait été soumis aux délibérations de l'assemblée sous le rapport des dogmes et de la discipline, d'autant plus qu'il restait précisément à statuer sur des questions qui avaient été le prétexte des hérésies nouvelles, comme la question du Purgatoire, celle des indulgences, etc.

Les légats ne se laissèrent point déconcerter par cette malencontreuse intervention, et répondirent à l'ambassadeur que, si le roi Philippe était présent ou en état de voir de près la situation du concile, il ne désirerait certainement pas moins qu'eux la clôture, etc., etc. On continua la discussion, et les deux partis demeurèrent attachés chacun à son avis (1).

Les légats réunirent donc de nouveau une congrégation, composée des cardinaux de Lorraine et Madruzz, et d'un grand nombre de prélats les plus distingués; les légats firent comprendre la nécessité de la conclusion du concile et demandèrent conseil. Le cardinal de Lorraine déclara qu'il fallait qu'il fût de retour en France vers Noël, et qu'il était chargé de ramener tous les évêques français. Si donc les légats désiraient que le concile se terminât avec la participation des évêques français, la prochaine session devait être la dernière. Il fallait cependant statuer sur les dogmes non définis encore, attendu qu'ils avaient été l'occasion des erreurs du temps, que les protestants pousseraient un cri de triomphe si l'on ne décidait rien à cet égard, qu'ils proclameraient que le concile, après tant d'années, n'avait pu trouver de motifs suffisants pour justifier les dogmes et s'était vu forcé de les passer sous silence. L'archevêque de Grenade et l'évêque de Cinq-Églises déclarèrent qu'il était absolument nécessaire que le dogme des indulgences, contre lequel Luther s'était élevé, fût défini. Cependant le comte de Luna continuait à s'opposer à la clôture; il voulut même s'assurer le concours de Vargas, l'ambassadeur espagnol à Rome. Le cardinal Borromée calma d'abord Vargas et le mit dans l'embarras en lui objectant que ni lui ni le comte de Luna ne pouvaient montrer un ordre formel du roi qui les obligeât à s'opposer à la clôture du concile; que, quant au Pape, par les raisons déjà plusieurs fois alléguées, il ne pouvait renoncer à son ardent désir de voir la fin prochaine de l'assemblée, et qu'il n'y avait qu'un cas qui pourrait l'ébranler, qui serait celui où la majorité du concile, dont le Saint-Père ne voulait et ne pouvait gêner la liberté, désirerait au contraire continuer ses délibérations. Le cardinal ajouta que le Pape était d'avis, par rapport à l'assentiment du roi d'Espagne, qu'il suffisait que l'empereur donnât le sien, vu que

(1) Pallavicini, t. VIII, p. 216.

Digitized by Google

le roi avait déclaré se ranger complétement de l'avis de l'empereur. Or, puisque les ambassadeurs de l'empereur, de concert avec ceux du roi de France, demandaient la clôture, et déclaraient, en outre, qu'ils abandonneraient Trente si le concile était prorogé, il était évident que, demander cette prorogation, c'était en amener la dissolution. Enfin, pour fortifier les légats dans leur résistance, le Pape écrivit de sa main aux légats, leur manifestant sa ferme résolution de voir la clôture prononcée le 9 décembre.

Le comte de Luna réunit, le 29 novembre, tous les prélats espagnols chez lui, et, quoiqu'il leur recommandât le secret, on apprit bientôt que la prolongation du concile avait fait l'objet de la délibération. En effet il l'avait proposée aux évêques espagnols; mais tous ces prélats, sauf deux ou trois, lui représentèrent la nécessité de terminer avant que les évêques français quittassent Trente, ou que d'autres événements malheureux, comme pourrait être la mort du Pape, ne vinssent renverser ce qu'on avait eu tant de peine, pendant de si longues années, à édifier. Le comte répliqua qu'on ne devait pas, dans des délibérations de ce genre, avoir égard à la possibilité de pareils événements, vu que la mort pouvait, à chaque moment, atteindre tous les hommes. L'assemblée se sépara le soir, vers sept heures, et deux heures plus tard un courrier, envoyé par Vargas, arriva chez le comte de Luna et lui apprit que le Pape était dangereusement malade et laissait peu d'espoir. Les légats reçurent, sans retard, la confirmation de cette nouvelle par une lettre du cardinal Borromée, qui leur transmettait la volonté de l'auguste malade, demandant qu'ils hâtassent de tout leur pouvoir la clôture du concile, de peur qu'il ne laissât, en mourant, l'héritage d'un schisme à l'Église; car, le Pape mort, il pouvait facilement s'élever un conflit entre le concile et le sacré collége sur l'élection du Pape futur. Les légats mandèrent immédiatement les ambassadeurs de l'empire et d'Espagne chez eux pour leur exposer la nécessité d'en finir, si l'on voulait éviter un schisme. Les représentants de l'empire, qui s'étaient montrés si pressés jusqu'alors, demandèrent un jour de réflexion; dans la réunion du lendemain matin, à laquelle assistèrent tous les ambassadeurs et cinquante évêques, ils donnèrent toutefois leur consentement. Tous les assistants, sauf le comte de Luna, les évêques espagnols et trois prélats italiens, adoptèrent l'avis des ambassadeurs impériaux, tandis que le comte de Luna, pour obvier à la crainte qu'inspirait la pensée d'un schisme, lut une ancienne lettre du roi d'Espagne, dans laquelle ce souverain déclarait formellement que, si le Pape venait à mourir pendant la durée du concile, l'élection du nouveau Pape appartiendrait, suivant la tradition, aux cardinaux. L'archevêque de Grenade déclara également qu'il n'avait jamais eu d'autre pensée, quant à l'élection du Pape, et tous les évêques espagnols l'approuvèrent; il en fut de même des ambassadeurs impériaux, qui se prononcèrent dans ce sens pour eux et pour les évêques des États soumis à l'empereur, toutefois en se réservant le droit de modifier leur avis s'ils en recevaient l'ordre de leur maître. Mais l'empereur approuva tout ce qu'ils avaient fait.

Quoique les légats eussent été tranquillisés par les bonnes dispositions qu'ils avaient trouvées par rapport à l'élection du Pape futur chez les ambassadeurs et les évêques, ils n'en cherchèrent pas moins à hâter la conclusion à laquelle ils travaillaient depuis si longtemps. Le comte de Luna, qui reconnut enfin le droit des légats et l'urgence des circonstances, ne s'opposa

Digitized by Google

plus qu'avec tiédeur, et peu à peu sa résistance devint presque nulle.

Les légats et les évêques consacraient les jours et les nuits à la rédaction définitive des décrets, s'efforçant de suppléer au temps qui leur manquait par leur ardeur infatigable. Leurs recherches étaient du reste singulièrement facilitées par les travaux préparatoires dont le concile s'était occupé durant les loisirs de Bologne et que relataient les actes du concile.

Le 2 décembre les légats réunirent une congrégation générale pour lui soumettre tout ce qui concernait les dogmes du Purgatoire, des images, des reliques et de l'invocation des saints, et ce qui manquait au complément des lois disciplinaires. On n'avait pas rédigé de décret sur les indulgences, et on avait, dans la congrégation particulière qui avait précédé la congrégation générale, résolu de passer cette matière sous silence, quoique cela déplût extrêmement à beaucoup de Pères et surtout aux représentants de l'empereur. Ils consentirent toutefois à la clôture si on ne pouvait retenir d'une autre façon les évêques de France.

Les décrets dogmatiques furent approuvés sans soulever beaucoup d'observations, quoique tous ces décrets n'obtinssent pas les suffrages des Pères au même degré. Les lois de discipline ne donnèrent pas lieu à de longs débats.

On passa alors à la question de la prochaine clôture. Le cardinal Morone dit « que cette session serait fort longue et fort difficile, mais que les circonstances exigeaient qu'on terminât les travaux du synode, et que jamais, depuis l'origine de l'Église, il n'y avait eu de motifs plus urgents pour prendre une mesure de ce genre; car il ne s'agissait de rien moins que du maintien ou de la ruine de l'Église; on était à la veille d'un événement qui pouvait rendre vains tous les décrets du concile, qui ne parviendraient plus, faute de promulgation légale, à la connaissance des nations chrétiennes. Il ajouta qu'il n'y avait que trois voies ouvertes devant eux : la suspension, la dissolution ou la clôture régulière; que les deux premières voies étaient déshonorantes et dangereuses, car elles pouvaient faire naître partout des synodes nationaux; que la troisième voie seule était prudente et salutaire. Il engageait les Pères à prier pour la santé du Pape, qui les aimait tous comme ses fils et ses frères, et qui n'avait pas de désir plus ardent que de voir l'heureuse issue du concile. Il ajouta que les ambassadeurs étaient d'accord avec le Pape, mais qu'il fallait que la clôture du concile fût l'œuvre des Pères; que, s'ils se décidaient dans ce sens, les légats approuveraient leur décision au nom du Pape; que, si les Pères ne prenaient pas la résolution désirée, ils seraient seuls responsables devant Dieu des malheurs qui en pourraient résulter. »

Ce discours n'empêcha pas le comte de Luna de remettre une protestation écrite, qui ne fut pas prise en considération, à cause de l'unanimité de la contre-protestation de tous les autres ambassadeurs. Tous les Pères, sauf 11 Espagnols et 3 Italiens, votèrent le décret de clôture.

On statua que, vu le grand nombre de décrets qui restaient à publier, on partagerait la session en deux jours, et que, le temps étant trop court pour qu'on pût envoyer les décrets achevés à l'approbation du Pape et attendre leur retour, les légats demanderaient postérieurement au nom du concile l'approbation du Saint-Siége. Cependant Pie IV s'était rétabli et Rome en envoyait la nouvelle. Le courrier arriva à Trente dans la nuit qui précéda la session qui devait être la dernière.

Digitized by Google

Quoique cette dépêche délivrât pour le moment les légats et les Pères d'une grande inquiétude, elle n'était pas tout à fait rassurante; ils continuèrent par conséquent, sans désemparer, leur œuvre. Les légats et les commissaires travaillèrent jusqu'après minuit pour répondre aux objections qui avaient été soulevées par les ambassadeurs et par quelques Pères contre plusieurs décrets.

Ainsi s'ouvrit le 3 décembre et se termina le 4 décembre 1563 la 25e *et dernière session* du concile. L'office terminé on publia les décrets dogmatiques et de réforme; on n'avait pas formulé de canons. En tête se trouvait le dogme du Purgatoire (1); puis venaient ceux du culte et de l'invocation des saints, du culte des reliques et des images (2). Ensuite on lut les 22 décrets de réforme concernant le clergé régulier et les religieuses (3); 20 chapitres sur la réforme en général, renfermant diverses lois et prescriptions, notamment sur les mœurs des laïques et des princes temporels; le respect que ceux-ci doivent aux ordonnances de l'Église; la conduite morale des princes de l'Église, des évêques, des cardinaux; la profession de foi exigée des évêques, des fonctionnaires ecclésiastiques, des professeurs des universités catholiques (4); l'excommunication et les cas où elle est applicable (5); les fondations de messes (6); les obligations des bénéficiers; la visite des chapelles exemptes; l'institution des coadjuteurs (1); l'abolition des survivances (2); l'hospitalité obligatoire des bénéficiers ecclésiastiques et des administrateurs d'hôpitaux; le droit de patronage (3); les juges synodaux (4); le fermage des biens ecclésiastiques au détriment des successeurs; la dîme ecclésiastique; les funérailles; la prééminence des évêques; la distribution gratuite des dispenses (5); le duel et ses complices (6); les atteintes portées au droit de l'Église et des biens ecclésiastiques par les princes. Enfin, dans le 21e chapitre, le concile déclare que l'autorité du Saint-Siége doit être inviolable et sacrée en tout ce qui a jamais été ordonné pour la réforme des mœurs et la discipline de l'Église, aussi bien sous les Papes Paul III, Jules III, de bienheureuse mémoire, que sous Sa Sainteté Pie IV.

Tous ces décrets furent approuvés à l'unanimité. Enfin on lut le décret qui continuait la session au lendemain, et il fut adopté.

La session terminée, les Pères exprimèrent hautement le vœu de voir proclamer une définition du dogme des indulgences, afin qu'on ne pût pas croire et dire que le premier article de la doctrine catholique contre lequel s'était élevé Luther était si peu soutenable que le concile n'avait pu s'en occuper. Des théologiens doctes et expérimentés rédigèrent dans la nuit le décret désiré, en se servant des savantes études dont, depuis bien des années et en beaucoup de lieux, cette matière avait été l'objet. Ce décret fut approuvé par la congrégation générale qui se tint à cet effet au commencement de la journée. On ne laissa de côté, à la de-

(1) *Voy.* PURGATOIRE.
(2) *Voy.* SAINTS, IMAGES, IMAGES (culte des), RELIQUES.
(3) *Voy.* ABBÉ, COMMENDE, CONGRÉGATION, EXEMPTION, COUVENT, RELIGIEUSES, COUVENTS DE RELIGIEUSES, NOVICIAT, ORDRES RELIGIEUX, VŒUX MONASTIQUES, PROFESSION RELIGIEUSE, etc., etc.
(4) *Voy.* PROFESSION DE FOI.
(5) *Voy.* ANATHÈME, EXCOMMUNICATION.
(6) *Voy.* MESSES (fondations de).

(1) *Voy.* COADJUTEUR.
(2) *Voy.* SURVIVANCE.
(3) *Voy.* PATRONAGE (droit de).
(4) *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE, SYNODES.
(5) *Voy.* DISPENSES.
(6) *Voy.* DUEL.

Digitized by Google

mande de l'évêque de Salamanque et de l'ambassadeur d'Espagne, et par égard pour le roi Philippe, qui aurait pu s'en croire personnellement atteint, qu'une défense qui se rapportait à un abus existant en Espagne : on espérait que cet abus serait aboli plus tard directement par le Pape. Cette condescendance envers la couronne d'Espagne eut pour résultat d'empêcher dès lors l'opposition du comte de Luna à la clôture du concile.

Puis commença la seconde partie de la dernière session. Après l'office solennel, et sans autre cérémonie, la séance étant la continuation de celle de la veille, on publia le décret sur les indulgences (1), auquel succéda un décret sur le choix des mets, sur le jeûne et les jours de jeûne (2). Le concile ordonna, quant à l'*Index librorum prohibitorum* (3), qui avait été composé durant le cours du concile par une commission spéciale, que la continuation en serait confiée au Pape, sous l'autorité duquel il serait achevé et publié. Il en fut de même du Catéchisme (4), du Missel (5), du Bréviaire (6). Puis le concile déclara que, quant à la place et au rang qui avaient été assignés aux ambassadeurs des princes et des prélats, personne ne pouvait en induire la reconnaissance ou la diminution d'un droit quelconque. Enfin on lut le décret relatif à l'adoption et à l'observation des dispositions du concile. Ils furent tous approuvés. Alors on proposa de lire encore une fois tous les décrets qui avaient été arrêtés sur le dogme et la discipline sous les Papes Paul III et Jules III. Cette proposition fut universellement adoptée par les Pères et immédiatement mise à exécution. Finalement le secrétaire du concile, Angélo Massarelli, évêque de Thélésine, demanda à tous les Pères si c'était leur volonté que le concile fût clos et que les légats du Saint-Siége et présidents de cette sainte assemblée demandassent en son nom au très-saint Père le Pape, à Rome, la confirmation de toutes et chacune des choses qui avaient été résolues et décidées dans cette assemblée, aussi bien sous les Papes Paul III et Jules III, de bienheureuse mémoire, que sous Sa Sainteté Pie IV. Tous les Pères déclarèrent y consentir, sauf l'archevêque de Grenade, qui ne réclamait pas l'approbation du Pape.

La joie et l'émotion que les Pères éprouvèrent de la clôture du concile dépassèrent toute attente. Les larmes inondaient tous les yeux, et quelques-uns des Pères, qui avaient été divisés pendant la tenue du concile, s'embrassèrent avec une tendresse et une affection toutes fraternelles. Alors le président du concile et premier légat, le cardinal Morone, se leva, bénit les Pères et dit : « Après avoir rendu grâces à Dieu, vénérables Pères, allez en paix ! » Le cardinal de Lorraine, conformément à l'exemple des anciens conciles, proposa d'une voix haute et solennelle les *acclamations* qu'il avait rédigées, qui se trouvent imprimées à la fin de la 25e session. En dernier lieu les légats ordonnèrent à tous les Pères, sous peine d'excommunication, de ne pas quitter Trente avant d'avoir souscrit les actes du concile ou de les avoir approuvés par un instrument spécial. Le promoteur du concile chargea les notaires présents de dresser l'acte officiel. Cela fait, le cardinal Morone entonna le *Te Deum*. Les décrets, réunis par les secrétaires du concile et homologués par lui et les notaires, furent souscrits par les Pères. Il y en avait 255 : 4 légats, 2 cardinaux, 3 patriarches, 25 arche-

(1) *Voy.* INDULGENCES.
(2) *Voy.* JEUNE.
(3) *Voy.* INDEX.
(4) *Voy.* SYMBOLIQUES (livres).
(5) *Voy.* MISSEL, LITURGIES.
(6) *Voy.* BRÉVIAIRE.

Digitized by Google

vêque, 168 évêques, 39 procurateurs d'évêques absents, munis de mandats en règle ; 7 abbés (1 de Clairvaux, 4 de la congrégation des Bénédictins du mont Cassin, 1 de Cluny, et le 7e de Villa Bertranda, en Espagne). Les deux abbés français souscrivirent absolument les décrets sur le dogme, et ajoutèrent à la signature des décrets de réforme qu'ils étaient prêts à obéir. Sept généraux d'ordre, des Dominicains, des Observants et Conventuels franciscains, des Ermites augustins, des Carmes et des Jésuites, signèrent de même. Deux jours après les ambassadeurs des princes, sauf l'ambassadeur de France, qui était toujours à Venise, et le comte de Luna, qui n'avait pas encore l'assentiment de son souverain, signèrent un instrument authentique. Les signatures des ambassadeurs furent séparées de celles des évêques.

La nouvelle de l'heureuse clôture du concile produisit le plus favorable effet sur la santé du Pape ; il bénit une maladie qui avait hâté la conclusion d'une affaire aussi importante pour l'Église. Le 12 décembre il réunit un consistoire, fit part aux cardinaux de la nouvelle, et ordonna en même temps une procession solennelle d'actions de grâces, qui se rendit, le 15 décembre, de l'église de Saint-Pierre à Sainte-Marie *supra Minervam*.

Cependant les Pères quittaient Trente les uns après les autres et rentraient dans leurs foyers, les plus pauvres défrayés par le Pape. Les légats Morone et Simonetta revinrent à Rome pour rendre compte de tout ce qui s'était passé. Navagéro et Hosius rentrèrent, avec la permission du Pape, dans leurs diocèses de Vérone et d'Ermland. Plusieurs conseillers du Pape essayèrent de l'empêcher de confirmer d'une manière absolue le concile, attendu que ses dispositions restreignaient, sous différents rapports, les revenus et l'autorité du Pape. Hugues Boncompagno, Paléotti et plusieurs autres, qui avaient pris une part active aux travaux du concile, s'opposèrent avec tant d'énergie aux suggestions de ces conseillers que, dès le 30 décembre, le Pape réunit de nouveau un consistoire, qu'il ouvrit par une allocution empreinte d'un enthousiasme juvénile (1). « Ce jour, dit-il, Frères vénérables, nous rend une vie nouvelle ; il réclame une rénovation des mœurs. L'autorité du concile de Trente a rétabli la discipline, qui était dans une profonde décadence ; mais surtout elle impose et prescrit au clergé une règle de vie qui rappellera aux prêtres qu'une fois engagés dans le sacerdoce ils sont tenus de vivre selon le modèle que leur montrent, avec une clarté divine, les salutaires décrets du concile. » Il leur exprima aussi l'intention, malgré son grand âge et son extrême faiblesse, de faire lui-même la visite de tous les États de l'Église, et stimula les évêques à se rendre dans leurs diocèses respectifs. Il loua comme une véritable inspiration d'en haut le décret qui ordonnait l'érection des séminaires. Il voulut, en cela comme en tous les autres points, donner l'exemple de l'obéissance. Il associa aux cardinaux Morone et Simonetta les cardinaux Cicala, Vitelli et Borromée, qui devaient se concerter sur les moyens de confirmer et d'exécuter les décrets du concile, ajoutant que c'était sa ferme et inébranlable volonté de ratifier toutes les décisions du concile par son autorité, et que rien ne pourrait le détourner de cette résolution.

Il désigna quatre cardinaux chargés d'examiner à l'avenir la conduite, les mœurs et la doctrine des évêques avant leur préconisation, afin qu'on ne choisît plus que des hommes capables d'édi-

(1) Pallavicini donne le commencement de cette allocution, tiré des actes du consistoire, t. VIII, p. 269.

Digitized by Google

fier leurs troupeaux par la parole et leurs exemples, et non, comme il était arrivé trop souvent, de les scandaliser par leur conduite.

Dans le consistoire du 26 janvier 1564 les légats proposèrent au Pape, au nom des Pères, de ratifier solennellement le concile. Lorsque les cardinaux se furent unanimement prononcés dans ce sens, l'approbation fut proclamée par une bulle que signèrent le Pape et tous les cardinaux. Le Pape défendait dans cette bulle d'imprimer aucune explication, aucun commentaire des actes du synode, et se réserva, conformément aux décisions arrêtées, d'expliquer et de résoudre les doutes qui pourraient s'élever. A l'approbation du Pape se rattacha l'obligation de la publication formelle du concile dans tous les diocèses.

Pour lever tous les doutes sur l'époque à laquelle ses décrets seraient mis en vigueur, le Pape publia une bulle spéciale, qui fixait le 1er mai 1564 comme point de départ de la mise à exécution des décrets de discipline. Une bulle du 2 août nomma huit cardinaux chargés d'y veiller (1).

On ressentit dans toute la Chrétienté une immense joie de la promptitude avec laquelle le Pape donna son approbation même aux articles de réforme qui causaient à la curie romaine et à la chambre apostolique des pertes matérielles sensibles. Elle donna la preuve irrécusable de la sérieuse volonté avec laquelle le Pape avait poursuivi la réforme générale et convainquit ceux qui voulaient persuader le monde du contraire qu'ils étaient des menteurs et des calomniateurs. Le pieux roi de Portugal, don Sébastien, exprima sa vive joie au Pape dans une lettre autographe (2). Le Pape déploya, pour faire accepter les décrets du concile par tous les princes catholiques, le zèle qu'il avait mis à les adopter lui-même. Les princes italiens donnèrent le bon exemple. La république de Venise les fit publier durant la grand'messe dans l'église de Saint-Marc. Il en fut de même de Sigismond, roi de Pologne, et de Philippe II, roi d'Espagne. La publication rencontra quelques difficultés dans les Bays-Bas; mais il n'y avait pas de doute sur la prochaine promulgation. Le roi de France fut celui qui opposa le plus de résistance; il en appela aux prétendues libertés de l'Église gallicane, qui, disait-il, étaient menacées par les décrets de réforme. L'épiscopat français en demanda douze fois de suite la promulgation sans l'obtenir; mais les évêques se tinrent obligés en conscience, comme ils le dirent formellement dans la déclaration du clergé de France de 1615, de les publier solennellement. Ils le firent sans conditions ni restrictions, et sans s'arrêter à ce que le gouvernement refusait une autorisation qu'à bon droit ils ne jugèrent pas nécessaire (1).

Les princes et les prélats catholiques d'Allemagne adoptèrent le concile à la diète d'Augsbourg de 1566. L'empereur Maximilien II le fit également publier dans ses États.

L'histoire de cette mémorable assemblée fut écrite d'abord par le moine servite *Fra Paolo Sarpi* (2), avec goût et talent, mais dans un sens très-hostile à Rome et à l'autonomie de l'Église, avec beaucoup de partialité et de frivolité, et dans l'esprit de fausse interprétation et de suspicion propre aux sycophantes. Il livra son manuscrit à l'archevêque apostat de Spalatro, *Maro-Antoine de Dominis* (3), qui le pu-

(1) *Voy.* CONGRÉGATION DES CARDINAUX, n. 4.
(2) Pallavicini, t. VIII, p. 269.

(1) Phillips, *Droit canon*, t. IV, p. 475.
(2) *Voy.* PALLAVICINI.
(3) *Voy.* DOMINIS (Maro-Antoine de).

Digitized by Google

blia en 1619 à Londres, sous ce titre : *Istoria del concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gli artifizi della corte di Roma per impedire che nè la verità dei dogmi si facesasse, nè la riforma del Papato et della Chiesa si tratasse; di Pietro Soavo Polano.* Cette édition fut bientôt suivie de plusieurs autres et de traductions en différentes langues. L'ouvrage fut traduit en latin, en français, par de la Motte-Josseval en 1683; par Amelot de la Houssaye, 1686, 1699, et par Pierre-François Le Courayer, Amsterdam, 1736, 2 vol. in-4°; Londres, 1736, 2 vol. in-folio, et Trévoux. L'apostat Le Courayer ajouta des notes mordantes à sa traduction.

Il fut traduit en allemand par Rambach, avec les notes de Courayer, et parut à Halle, Hanovre, 1761-1784, en 6 vol.; en 1839 à Mergentheim. En 1844 on publia à Augsbourg une traduction du curé catholique Winterer, de Mannheim.

On fut obligé d'attendre longtemps du côté des Catholiques un travail digne de confiance qu'on pût opposer à celui de Sarpi. Un Jésuite, le Père Térenzio Alciati, entreprit, d'après les ordres du Pape Urbain VIII, les travaux préparatoires nécessaires, mais la mort l'empêcha d'achever son œuvre. Ce fut, après sa mort, le P. *Sforza Pallavicini*, Jésuite (1), qui en fut chargé par le Pape, après y avoir été antérieurement encouragé par le cardinal Bernardino Spada. On mit à sa disposition les actes originaux et toutes les sources. Il profita des documents de son prédécesseur et mit vingt ans à achever son travail. La première édition de son *Istoria del Concilio di Trente* parut à Rome en 1656 et 1657, en 2 vol. in-fol.; une deuxième édition corrigée parut également à Rome en 1664, en 3 vol. Le P. J.-B. Giattini, Jésuite, le traduisit en latin, ann. 1670-73, 3 vol. in-4°, et Théod.-Fréd. Klitsche en allemand, Augsbourg, 1835-36, 8 vol. Il ne fut traduit que fort tardivement en français et publié, par les soins de l'abbé Migne, dans sa grande collection.

Cf. le Dr J.-N. Brischar, *Jugement sur les controverses de Sarpi et de Pallavicini, historiens du concile de Trente*, ouvrage couronné par la faculté de théologie catholique de Tubingue, Tub., 1844, 2 vol.; Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam amplissima collectio*, Lovanii, 1781, 7 vol. in-4°, trad. en français; Feller, *Dictionn. histor.*, s. v. *Pallavicini; Memoirs of the council of Trident*, by Mendham, 1836; J. Mendham, *Acta concilii Trid. et alia fragmenta a cardinale Palleotto descripta*, Oxonii, 1842; Bucholtz, *Hist. du règne de Ferdinand Ier*, Vienne, 1831-38, 8 vol.; Menzel, *Hist. mod. des Allemands*, Breslau, 1826, t. I-IV; Fréd. de Raumer, *Hist. de l'Europe depuis la fin du quinzième siècle*, Leipz., 1832, 1, 2; Schmid, *Hist. des Allemands*, t. V-XI; Léo, *Manuel de l'Hist. universelle*, t. III; Ranke, *les Papes romains*, Berlin, 1844, 3e édit., 3 vol.; Riffel, *Hist. de l'Égl. des temps modernes*, Mayence, 1842; Diéringer, *Saint Charles Borromée et la réforme de l'Église de son temps.*

L'histoire du concile de Trente a été traitée au point de vue protestant par Salig, Marheinecke, dans le premier volume de son *Système du Catholicisme*, Heidelberg, 1810 (1), et par Danz, *Hist. du conc. de Trente*, d'après le récit d'un auteur catholique (c'est-à-dire Sarpi), Iéna, 1846. Elle a été élaborée au point de vue catholique par Göschl, *Histoire du concile œcumé-*

(1) *Voy.* PALLAVICINI.

(1) *Voir* Brischar, l. c., t. I, p. 33.

Digitized by Google

nique de Trente, en deux parties, Ratisbonne, 1839-40; 2e édit., 1845; par Wessenberg, *Essai sur les efforts faits pour réformer l'Église dans les conciles des quinzième et seizième siècles*, Constance, 1840, 4 vol. (1); et par Rätzes, *Histoire du saint concile œcuménique de Trente, de ses canons et décrets, dans leur suite, leur teneur, dans ses personnages et ses circonstances, d'après Pallavicini, Sarpi et d'autres, à l'usage des amis et des ennemis de l'Église, des ecclésiastiques et des laïques*, Munster, 1846.

UHDINCK.

TRÉPASSÉS (JOUR DES). La fête commémorative de tous ceux qui sont morts en union avec l'Église, qu'on célèbre le 2 novembre, le lendemain de la Toussaint, doit son origine à l'abbé Odilon de Cluny, qui assigna ce jour, en 998, à tous les couvents de sa congrégation. Quelques auteurs prétendent en trouver des traces, du moins avec une valeur locale, en Espagne et à Cluny même, longtemps avant Odilon. Cette institution, qui repose sur le dogme de la communion des Églises souffrante et militante, et sur un besoin bien prononcé du cœur humain (ce qui a fait adopter, d'une manière tout à fait inconséquente, une commémoration des morts par les protestants modernes), se trouve à la fois en opposition et en rapport intime avec la fête de Tous les Saints, qui la précède immédiatement. Elle commence après les vêpres de la Toussaint et a une octave, d'après la pratique de l'Église, quoique les rubriques n'en disent rien. On récite les vêpres de l'office des Morts devant un catafalque élevé au milieu du chœur, et souvent on prononce un sermon dans le cimetière; puis on asperge d'eau bénite toutes les tombes. L'église est tendue de noir, les fidèles sont en habit de deuil. Le *Requiem æternam dona eis, Domine*, se répète après chaque psaume, à plusieurs reprises au *Libera*, etc. Le jour même on chante la messe des Morts, avec l'émouvante et grave séquence *Dies iræ, dies illa*. Durant toute l'octave on dit le soir l'office des Morts, auquel les fidèles assistent en portant à la main des bougies allumées. Le voile qui sépare le monde visible du monde invisible se déchire, et une voix céleste appelle le pèlerin de la terre vers son éternelle patrie. On orne les tombeaux des dernières fleurs de la saison et de couronnes d'immortelles, la foule remplit les cimetières, chacun pense à ceux qu'il a perdus, et s'unit à eux par le regret, la prière et les aumônes qu'il répand en leur nom.

MAST.

TRÈS-CHRÉTIEN (ROI). *Voir* ROI TRÈS-CHRÉTIEN.

TRÈS-FIDÈLE (ROI). *Voir* ROI TRÈS-FIDÈLE.

TRÉSOR DES GRACES. *Voyez* THESAURUS MERITORUM.

TRÉSOR DES MÉRITES. *Voy.* THESAURUS MERITORUM.

TRÉSORIER, fonctionnaire chargé de l'administration des biens d'une église, dont les attributions furent plus ou moins étendues à diverses époques. On trouve déjà des fonctionnaires de cette nature dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, alors que les évêques avaient encore en main l'administration directe de tous les biens de l'Église; mais, ce soin les préoccupant trop et les empêchant de vaquer aux fonctions plus importantes de leur charge, ils instituèrent des économes qui administrèrent les biens de l'Église sous leur surveillance et leur direction. L'évêque les choisissait parmi son clergé; souvent le clergé lui-même les désignait; ils n'étaient responsables qu'en-

(1) *Voy.* BALE (concile de), *ad finem*.

Digitized by Google

vers l'évêque, tout en ayant une position assez indépendante, et ne pouvaient pas être arbitrairement destitués; il fallait pour cela le jugement d'un tribunal ecclésiastique compétent. Le concile de Chalcédoine, de 451, fit à chaque évêque l'obligation de nommer un économe, et par le motif que nous avons allégué et dans le but de garantir l'autorité épiscopale contre toute insinuation malveillante (1).

L'économe, outre la perception et la distribution des revenus ecclésiastiques, avait la mission de prendre soin spécialement des veuves, des pauvres et des étrangers, et de veiller sur les propriétés de l'Église. D'après le témoignage de S. Isidore de Séville il avait encore dans ses attributions la surveillance des bâtiments ecclésiastiques, la culture des champs et des vignes, et la mission de représenter l'Église devant les tribunaux séculiers. Du reste, il paraît qu'à cette époque ces fonctions étaient déjà souvent tombées entre les mains de laïques; car, au second concile de Séville (619), présidé par S. Isidore, il est sévèrement interdit aux évêques de remettre à un laïque les fonctions de l'économat.

Lorsque les revenus de l'Église se furent accrus, principalement sous les empereurs franconiens, et que l'administration de ses biens devint une affaire considérable, les fonctions de l'économe furent entourées d'une grande considération; il prit le titre d'archiéconome, et marcha souvent après l'évêque et les abbés et avant l'archidiacre. Cette sphère d'affaires si étendue rendit nécessaires d'autres fonctions, comprises autrefois dans celles de l'économe. Ainsi on institua, pour représenter l'Église devant les tribunaux séculiers, un fonctionnaire particulier, qu'on nomma *actor* ou *advocatus Ecclesiæ* (1). On institua de même, pour l'administration des revenus épiscopaux (*mensa episcopalis*), un fonctionnaire spécial, qu'on appela *vicedominus*, dont les attributions s'identifièrent souvent avec celles de l'économe. A mesure que les biens de l'Église se distinguèrent et se divisèrent, surtout à partir de l'abolition de la *vie commune*, les attributions de l'économe ne s'étendirent plus que sur les revenus épiscopaux et il ne fut plus que le trésorier particulier de l'évêque.

Dans l'Église grecque la fonction de l'économe conserva plus longtemps sa valeur primitive. Les empereurs eux-mêmes s'arrogèrent ce titre, jusqu'à ce qu'en 1057 Isaac Comnène rendit aux patriarches la liberté de choisir les économes. Il faut distinguer des anciens trésoriers, les administrateurs des biens ecclésiastiques appartenant aux fabriques, institués depuis le quatorzième siècle, et connus sous le nom de caissiers, receveurs, administrateurs jurés, fabriciens, pères de l'Église, anciens, *vibrici*, *jurati*, *provisores*, *magistri fabricæ*. Ce furent des paroissiens assermentés, dont les fonctions furent surveillées par le curé ou le doyen, et qui, en dernière analyse, étaient responsables devant l'évêque ou l'official (2).

Cf. Thomassin, *Vet. et nova Eccles. discipl.*, III, 4, 11, cap. 12; Permanéder, *Manuel du Droit ecclésiastique catholique*, § 726, et l'article ÉGLISE (*avocat de l'*).

KHUEN.

TRÈS-SAINT SACREMENT. *Voyez* SACREMENT (*très-saint*).

TRES TABERNÆ. *Voyez* FORUM APPII.

TREUGA DEI. *Voy.* TRÊVE DE DIEU.

(1) C. 21, c. XVI, quæst. 7.

(1) *Voy.* ÉGLISE (avocat de l').
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 9, *de Ref.*

Digitized by Google

TRÊVE DE DIEU (*treuga Dei*), une des plus grandes et des plus salutaires institutions du moyen âge, destinée à interrompre, au moins pendant certains jours de la semaine et de l'année, les suites désastreuses de l'exercice du droit du plus fort et du droit de la guerre.

De prétendus historiens et la majorité des hommes de lettres ont, par la sombre description qu'ils en ont faite, répandu l'opinion que ce droit n'était pas autre chose que l'abus démesuré de la force la plus grossière, abus en vertu duquel le plus puissant s'abat à son gré, sans motif, sur le plus faible, et le soumet à son pouvoir par tous les moyens possibles.

Ces choses-là appartiennent aux fables et aux légendes dont on est convenu de stigmatiser le moyen âge.

En aucun temps il ne fut permis d'user arbitrairement de violence à l'égard d'autrui; durant tout le moyen âge régna le principe que celui qui a une prétention à faire valoir doit réclamer son droit auprès du juge compétent. *Si quis*, dit la paix publique de 1158, *aliquod jus de quacumque re vel facto contra aliquem se habere putaverit*, JUDICIALEM *adeat potestatem, et per eam jus sibi competens exequatur.* Mais, quelque propre que fût ce principe à être la base d'une constitution et d'un état social régulier, il fut fréquemment violé : ou bien le juge ne pouvait, par suite d'obstacles extérieurs, rendre la justice demandée, ou il ne le voulait pas, par négligence, par condescendance, par lâcheté. C'est uniquement dans ces cas que le droit du plus fort ou le droit de la guerre intervenait, c'est-à-dire que celui à qui la justice était déniée pouvait déclarer la guerre à son adversaire et chercher par lui-même à se faire rendre raison. Le droit de la guerre, qui n'était par conséquent pas autre chose que le droit légalement octroyé de se faire justice, de s'aider soi-même, quand il était impossible d'obtenir des tribunaux la reconnaissance et l'exercice de son droit, était encore subordonné à une autre restriction : celui qui voulait déclarer la guerre devait, trois jours avant d'attaquer son adversaire, lui dénoncer sa résolution, afin que celui-ci pût ou se réconcilier ou se préparer à la résistance. Il fallait que ces conditions fussent strictement observées. Si l'agresseur ne pouvait fournir la double preuve qu'il avait en vain réclamé l'assistance de la justice et qu'il avait dénoncé la guerre avec le délai voulu, il était traité comme perturbateur de la paix publique et ordinairement la peine était la hart. C'est en ce sens que la loi avait sanctionné le droit du plus fort et le droit de la guerre. Si donc on est obligé de reconnaître que ce recours légal à sa propre force dépendait alors de la faiblesse du pouvoir politique, de la faiblesse des tribunaux qui en résultait, on ne peut méconnaître non plus que cette institution devait entraîner bien des abus, et que ces abus furent pendant des siècles un fléau social et l'horreur de tous les amis de l'ordre et de la paix.

La guerre était sans cesse déclarée sans qu'on eût eu préalablement recours aux juges, sans qu'on dénonçât même la guerre à ses adversaires; les occasions les plus futiles servaient de prétextes aux voies de fait les plus violentes. On ne se donnait pas même la peine de mettre un motif en avant, de faire valoir une raison, et c'était surtout le cas chez la noblesse belliqueuse, oisive et cupide. La liberté et les propriétés des particuliers, des familles, des communes, étaient sans cesse menacées. On lit à chaque page des chroniques de l'époque la ruine des villages, le pillage des habitations, la dévastation des champs; les plaintes sur les abus du droit de la guerre étaient universelles.

Digitized by Google

Les lois dirigées contre ces abus étaient inobservées; le bras puissant de l'empereur s'abattait sur ses ennemis personnels, et les membres de la noblesse à qui restaient de bons sentiments étaient beaucoup trop faibles contre les gens de leur caste qui vivaient de la lance et de l'épée. Ce fut cette absence de sûreté générale qui obligea les princes et les peuples à implorer une puissance supérieure à celle de l'État. On demanda à l'Église de s'opposer avec sa divine autorité à ce fléau universel, qui ne pouvait être arrêté par la force physique. L'Église publia la *Trêve de Dieu*, qui, partie de faibles commencements, obtint bientôt une puissance et une extension énormes. Vers l'an 994 les princes et les grands promirent, dans un synode de Limoges, de respecter la paix les uns à l'égard des autres et de ne plus se déclarer injustement la guerre (1), et en 1016 le roi Robert proposa de réunir un concile à Orléans *pro pace componenda* (2). Les évêques de Bourgogne arrêtèrent de même que tous les fidèles s'obligeraient par serment à demeurer en paix les uns à l'égard des autres (3).

Mais, au milieu du tumulte de la lutte, personne n'écoutait plus ces paroles de conciliation. Comment ceux qui, par amour de la guerre, avaient troublé le pays, auraient-ils mis fin à la lutte par amour de la paix? Il fallut une circonstance terrible pour ébranler ces rudes esprits. Trois années de pluies perpétuelles et d'inondations universelles (1028-1030), ayant détruit toutes les semences, produisirent la plus effroyable famine dont parle peut-être l'histoire. On en fut réduit à manger des racines, de l'herbe, de la terre, à dévorer la chair des cadavres déterrés. Les hommes mouraient par milliers; ceux qu'on ne pouvait enterrer étaient la proie des animaux sauvages. Cette horrible situation dura trois ans. La pluie ne cessa qu'en 1031; le soleil reparut, on put espérer une heureuse moisson. On considéra généralement le désastre passé comme un châtiment divin que les hommes s'étaient attiré par leurs inimitiés et leurs violences. Alors les évêques d'Aquitaine eurent l'idée d'une paix universelle; cette idée parcourut toute la France comme un éclair; elle était, disait-on, venue du Ciel; dans tous les diocèses les princes spirituels et temporels se réunirent pour la proclamer.

Le peuple obéit avec joie aux pasteurs de l'Église. On statua que qui que ce fût, de quelque méfait qu'il se fût rendu coupable, pouvait circuler librement et sans arme; que personne n'exercerait de vengeance, ne redemanderait le bien qui lui aurait été ravi; que chacun pardonnerait à ceux qui l'auraient offensé; qu'on respecterait les lieux saints; qu'en particulier tous les clercs, les moines, les religieuses jouiraient d'une paix permanente. Lorsque ces dispositions furent proclamées les évêques levèrent en l'air leur crosse; le peuple tendit ses mains vers le ciel et tous s'écrièrent : « La paix! la paix! la paix! » Bientôt cette paix se répandit à travers toute la France, et l'on arrêta qu'elle serait renouvelée tous les cinq ans (1).

Ainsi, dans le premier enthousiasme, la pensée d'une paix universelle avait été partout réalisée; mais bientôt les évêques s'aperçurent qu'avec l'esprit belli-

(1) *Chron. Ademari Cabau.*, dans D. Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule et de France*, t. X, p. 147.

(2) *Fulberti Carnot. epist. XXI*, dans D. Bouquet, p. 452.

(3) *Balderici Chronic. Cameruac.*, ib., p. 281.

(1) Glab. Rodulph., *Hist.*, IV, c. 4, 5. D. Bouquet, X, p. 47. *Chronic. Cameruac.*, ib., XI, p. 122.

Digitized by Google

queux de la nation la paix ne serait point observée dans cette large et universelle mesure; ils furent obligés de la *restreindre à certains jours*, et ce fut là, dans un sens étroit et propre, *la trêve de Dieu*. Il est vrai que les personnes sans défense, les clercs, les moines, les religieuses, les marchands, les femmes, les pèlerins, les paysans, et tout ce qui appartenait à l'agriculture, demeurèrent en jouissance d'une *paix permanente*, tandis que, pour les hommes capables de porter les armes et en droit de faire la guerre, les évêques d'Aquitaine décidèrent en 1041 que toute guerre cesserait *du mercredi au coucher du soleil au lundi au lever du soleil* (1). Le synode de Clermont de 1095 étendit la trêve de l'Avent à l'Épiphanie, du Carême à huit jours après la Pentecôte, et bientôt les fêtes de la sainte Vierge, de S. Jean-Baptiste, des apôtres Pierre et Paul, de la Toussaint et de leur vigile, furent comprises dans la trêve (2).

Cette institution salutaire se répandit rapidement, accueillie, appuyée par les Papes, à travers tous les diocèses et les provinces de France, d'Italie, d'Angleterre. Les obstacles qu'elle rencontra comme étant une nouveauté furent renversés par les efforts d'hommes pieux et énergiques, tels qu'Odilon de Cluny, Richer de Verdun; elle fut également introduite en Allemagne et se confondit bientôt avec la paix publique et la paix générale de l'empire.

Cependant l'Église ne se contenta pas de recommander la cessation temporaire des inimitiés, elle s'appliqua par tous les moyens en son pouvoir à faire triompher partout ses prescriptions; tous les fidèles ayant atteint l'âge de douze ans devaient jurer d'observer la trêve de Dieu, de poursuivre les perturbateurs de la paix publique, de ne les favoriser sous aucun rapport. Celui qui rompait sciemment la trêve jurée était coupable d'un parjure, et, s'il ne donnait satisfaction, il était excommunié, et, en outre, si cela était nécessaire, puni dans ses biens et sa personne.

Les évêques étaient strictement obligés, après avoir préalablement averti les coupables, de prononcer ces peines, sans égard pour les personnes, sans crainte, et de communiquer leur sentence à leurs collègues les plus voisins (1).

Les princes temporels et le peuple étaient tenus de venir en aide aux ministres de l'Église, et le mépris de cette obligation était puni de l'interdit.

On obvia ainsi à d'indicibles misères et à d'innombrables malheurs; l'Église devint l'appui des innocents et des faibles, la protectrice des arts et des sciences, qui ne prospèrent que dans la paix; les grands et les petits s'inclinèrent devant sa divine autorité.

Mais, malgré la pensée sainte et sérieuse que proclamaient ces lois, elles furent encore souvent violées; les violences les plus criminelles furent accomplies et devinrent le motif pour lequel certains évêques se prononcèrent contre la trêve de Dieu, désormais source trop ordinaire de parjures et de mépris de l'Église.

Lorsque l'ordre s'établit plus solidement dans la société, que les temps devinrent plus paisibles et que le pouvoir judiciaire augmenta en autorité et en considération, l'institution de la trêve de Dieu disparut peu à peu et finit par être oubliée.

Cf. Wächter, *Documents pour servir à l'hist. d'Allem.*, Tub., 1845, p. 41; Stenzel, *Hist. de l'Allem. sous les em-*

(1) Glaber Radulph., l. c., V, c. 1.
(2) Gonzalez Tellez, ad c. IX, *de Treuga et Pace*, I, 34.

(1) C. 1, X, *de Treuga et Pace*, I, 34.

Digitized by Google

pereurs franconiens, Leipzig, 1827, t. I, p. 89.

KOBER.

TRÈVES. Trèves, autrefois archevêché et électorat ecclésiastique, est sans contredit la plus ancienne Église en deçà des Alpes, comme elle est une des villes les plus anciennes d'Europe.

Depuis l'origine du Christianisme ce furent, après la fondation par les apôtres, l'antiquité en général, le rang politique d'une ville épiscopale, les services personnels de ses évêques, qui déterminèrent le rang de cette Église et sa célébrité. Trèves présenta à un haut degré toutes ces prérogatives; elles valurent de bonne heure à son Église une distinction qui eut une immense influence sur toute son histoire.

Dès le temps de Jules César la cité des Trévires, *civitas Trevirorum*, était puissante et considérée; son territoire s'étendait au loin le long de la Moselle, dans les montagnes de l'Eifel et le long de la rive gauche du Rhin. A dater du règne d'Auguste elle devint une importante station militaire chargée de défendre les frontières de l'empire contre les peuplades d'outre-Rhin, et, lorsque l'empire fut partagé sous Dioclétien, Trèves devint (287) la résidence des empereurs d'Occident; le luxe et la magnificence de la cité répondirent alors à sa haute portée politique. Trèves eut son sénat, ses palais, ses thermes, ses basiliques, ses temples, ses arcs de triomphe, son amphithéâtre, son capitole, et reçut le surnom de seconde Rome. Lorsque Constantin le Grand divisa l'empire en quatre préfectures, Trèves demeura non-seulement la résidence de la plupart des empereurs du quatrième siècle, mais encore le siége du *préfet du prétoire* des Gaules (comprenant l'Espagne et la Bretagne), le siége du vicaire du diocèse des Gaules et du préfet de la province Belgique première, à laquelle appartenaient Metz, Toul et Verdun. Trèves occupant ce rang élevé, il n'est pas surprenant qu'en parlant de cette ville les écrivains du moyen âge aient cherché plus que pour toute autre cité en deçà des Alpes à faire remonter ses origines chrétiennes jusqu'au premier siècle, et aient pensé à découvrir des disciples immédiats de l'apôtre S. Pierre à Rome dans les fondateurs du siége épiscopal de Trèves. On peut, avec une vraisemblance qui avoisine la certitude, conclure, du commerce vivant qui s'établit entre Rome et Trèves à dater du règne d'Auguste, qu'il y eut dès le second siècle des Chrétiens à Trèves; il est hors de doute qu'Euchaire, Valère et Materne en furent les premiers évêques; tous les catalogues les nomment comme tels; Grégoire de Tours (1) parle du premier; Loup de Ferrière (2) les cite tous les trois, et ajoute comme quatrième évêque S. Agrõcius, qui signa les actes contre les Donatistes au concile d'Arles, en 314, en qualité d'évêque de Trèves, avec son exorciste Félix. Mais, d'après les preuves que donnent le sévère critique Hontheim, dom Calmet, les Bollandistes et d'autres auteurs, ces trois premiers évêques appartiennent à la seconde moitié du troisième siècle; Materne touche au commencement du quatrième; il administra à la fois Trèves, Tongres et Cologne, et finit par se fixer dans cette dernière ville après qu'Agrõcius lui eut succédé à Trèves.

Durant les troubles suscités dans l'Église par l'arianisme Trèves demeura le foyer principal de la foi catholique en Occident et le refuge des évêques d'Orient exilés pour leur croyance orthodoxe. S. Maximin, successeur de S. Agrõcius, accueillit S. Athanase, banni d'Alexandrie par les intrigues

(1) *In vitis SS. Patrum*, c. 17.
(2) *In vita S. Maximi.*

Digitized by Google

des Ariens (386), lui fournit en abondance tout ce que réclamaient la situation et la dignité de ce grand personnage, pendant un séjour de deux ans et quatre mois; mais il repoussa puissamment comme ennemis de la foi les évêques ariens, qui furent envoyés d'Orient dans les Gaules. Il accueillit plus tard Paul, évêque de Constantinople, chassé par les Ariens (343), et vit encore deux fois S. Athanase obligé de se réfugier en Occident.

S. *Paulin*, son successeur, ne fut pas moins inébranlable dans sa lutte contre l'hérésie; il reprocha sévèrement à l'empereur Constance d'avoir voulu imposer l'arianisme à son Église, refusa énergiquement au synode d'Arles de souscrire à une formule arienne et à la condamnation d'Athanase, et fut par ce motif exilé en Phrygie, qu'il parcourut en prêchant la foi orthodoxe. Ce fut au milieu de cette pieuse activité que le saint exilé mourut en 358.

S. Hilaire, évêque de Poitiers, célèbre par la lutte savante et intrépide qu'il soutint contre l'hérésie arienne, envoya son livre *de Synodis fidei catholicæ* à Trèves, afin que de ce centre primatial il se répandît dans d'autres Églises.

S. Jérôme demeura en 370 à Trèves pour y poursuivre ses études, durant l'épiscopat de Britto, et fut édifié de l'état florissant de cette communauté chrétienne.

S. Martin, évêque de Tours, vint cinq fois à Trèves, qu'il étonna par ses miracles. S. Ambroise, évêque de Milan, fut envoyé à deux reprises en ambassade à la cour impériale de Trèves, et la conversion de S. Augustin se lie en grande partie à un événement qui eut lieu en 380 dans cette ville.

Ainsi Trèves, à la gloire d'avoir été une des premières églises chrétiennes de la Gaule, ajouta celle d'être devenue la métropole des Gaules et la résidence des empereurs; d'avoir eu ses martyrs au temps de Maximien Hercule (286); d'avoir compté de saints personnages parmi ses évêques; d'avoir été honorée de la visite et du séjour des plus illustres docteurs, et toutes ces prérogatives lui valurent d'être élevée au rang d'Église primatiale des Gaules.

Mais l'éclat politique de Trèves tomba avec la domination romaine. La cité fut ravagée quatre fois par les Barbares et finit par tomber au pouvoir des Franks (vers 463). Toutefois elle conserva encore son rang primatial.

Au milieu du sixième siècle on remarque S. *Nicétius*, que distinguèrent, parmi les évêques de Trèves, son savoir, le zèle qu'il mit à restaurer les églises, l'action qu'il exerça au loin, le rétablissement de la discipline, l'autorité dont il jouit dans l'empire franck comme primat de la Belgique, les éloges que lui donna dans ses poèmes Venantius Fortunatus, l'intrépidité avec laquelle il excommunia l'incestueux roi Clotaire et l'exil qu'elle lui attira.

L'autorité et la splendeur de l'Église épiscopale de Reims s'étaient singulièrement accrues depuis que Clovis y avait été baptisé par S. Remy et que les rois franks y étaient sacrés et couronnés. On plaça Reims à côté de Trèves, comme une pieuse sœur et une digne émule, *Ecclesia soror*, et celui des évêques de ces deux villes qui était le plus ancien par l'ordination avait le droit de présider les synodes. Cependant Trèves demeura métropole ou archevêché, suivant la dénomination en usage, depuis la période franke, et ses suffragants furent les siéges épiscopaux qui du temps des Romains appartenaient déjà à la province Belgique et dont Trèves avait été la métropole, savoir, Metz, Toul et Verdun; ces diocèses restèrent surbordonnés à la juridiction métropolitaine de Trèves, même lorsque la

Digitized by Google

Lorraine fut détachée de l'empire germanique, la paix de Westphalie ayant formellement stipulé qu'il en serait ainsi. Les nouveaux diocèses érigés en 1777 en Lorraine, ceux de Saint-Dié et de Nancy, furent soumis à la même juridiction.

Sous le règne de Charlemagne les archevêques de Trèves qui se signalèrent par leur savoir et les progrès qu'ils imprimèrent aux écoles furent : *Richbod* (791-804) et *Amaury* (809-814), disciples d'Alcuin; plus tard *Bertulph* (869-883), « versé, dit Trithème, dans les sciences sacrées et profanes. »

Durant le dixième siècle *Poppo* se fit remarquer, à une triste époque, par l'énergie avec laquelle il sauvegarda les biens et les droits de l'Église, maintint la discipline, par la gravité de son administration et la grandeur des églises et des couvents qu'il fit bâtir.

Vers le milieu du douzième siècle brille *Albéro*, ami de saint Bernard, protecteur de la vie religieuse, fondateur d'une foule de monastères.

Au commencement du quatorzième siécle, le puissant *Baudouin*, issu de l'illustre maison de Luxembourg, remarquable par ses qualités personnelles, jouit d'une grande influence auprès de son frère, l'empereur Henri VII, enrichit l'Église de Trèves de biens, de droits et de priviléges, et administra son diocèse avec une rare sagesse. La grandeur temporelle des archevêques de Trèves, dont de bonne heure les rois franks avaient posé la base, éclata dans toute sa force sous Baudouin, qu'on considère par ce motif comme le fondateur de l'*électorat ecclésiastique*, tel qu'il subsista jusqu'à fin du siècle dernier.

Dès le sixième siècle les rois d'Austrasie, qui résidaient souvent à Trèves, avaient fait d'importantes donations à l'église de Saint-Pierre, fondé de nouveaux monastères, enrichi d'anciens couvents. Plus tard les rois Pépin (761), Charlemagne (773) et Louis le Débonnaire (816) exemptèrent de la juridiction des patrons royaux et des comtes les biens et les possessions de l'Église de Trèves, les couvents, les chapelles, en général toutes les propriétés du clergé et des églises, et les subordonnèrent à la juridiction des archevêques.

Sous les rois postérieurs, notamment sous Zwentepold, puis sous Othon Ier, les donations et les exemptions augmentèrent; les archevêques, choisis dans les maisons régnantes, les chanoines, pris dans les familles nobles, accrurent encore les biens des églises par des donations, par de sages épargnes, par des achats, par l'acquisition de fiefs impériaux vacants. Les archevêques obtinrent ainsi des domaines de plus en plus vastes, sur lesquels ils exerçaient la juridiction civile et politique, le droit d'établir des marchés, des péages, des impôts, de battre monnaie, de lever des troupes, de fortifier les places, de conclure des traités, *jus armorum, munitionum, jus fœderis*, en général toute la souveraineté temporelle. Lorsque au milieu du treizième siècle le droit d'élire l'empereur, autrefois exercé par tous les princes allemands, eut été exclusivement attribué aux sept princes les plus éminents de la Germanie, ce furent, à côté des quatre princes temporels, les trois archevêques des siéges les plus anciens et les plus considérables, Trèves, Mayence et Cologne, qui reçurent en partage la nouvelle dignité d'électeurs.

Parmi les archevêques les plus éminents du seizième siècle on compte *Richard de Greiffen-klau* (1511-1531), que rendirent célèbre la vigueur avec laquelle il s'opposa aux guerres et aux brigandages des chevaliers, l'énergique influence qu'il exerça sur les diètes pour introduire une justice et une police

Digitized by Google

régulières dans l'empire, ses négociations pacifiques avec Luther, à Worms (1521), ses exploits guerriers contre le perturbateur de la paix publique, Franz de Sickingen, et les paysans soulevés de la Souabe et de la Franconie.

Jean VI de la Leyen empêcha en 1559 l'introduction du calvinisme dans la ville de Trèves (1), et appela dans son diocèse la Compagnie de Jésus.

Son successeur, *Jacques d'Eltz*, fut un évêque exemplaire et un prince excellent; il promulgua les décrets du concile de Trente (1569-1570), introduisit toutes les réformes ordonnées par le saint synode dans les églises et les surpassations de son diocèse, et ramena à la soumission Trèves et Cologne, qui aspiraient à devenir villes libres impériales.

Les archevêques de Trèves, du moment où ils exercèrent la souveraineté temporelle, où ils prirent part à toutes les affaires de l'empire et durent gouverner leurs propres États, eurent besoin d'être assistés dans l'exercice de leurs fonctions pontificales. L'archevêque Poppo (1042) avait déjà obtenu un coadjuteur; la série non interrompue de ces vicaires pontificaux, *vicarii in pontificalibus*, ou de ces coadjuteurs, ne commença cependant dans l'Église de Trèves qu'avec le treizième siècle, et comme ces coadjuteurs, outre la collation des ordres sacrés, de la Confirmation, outre la consécration des églises, la bénédiction des abbés, étaient chargés le plus souvent de la visite des diocèses, de la prédication dans la cathédrale et d'autres fonctions importantes, nous rencontrons en général parmi eux des hommes remarquables par leur savoir, leur habileté dans les affaires et leurs vertus sacerdotales, tels que Jean d'Endoven (1459-1503), Jean Enen (1517-1519), Pierre Binsfeld (1580-1598), Jean-Pierre Verhorst (1698-1706), Jean Matthieu d'Eys (1710-1729), Lothaire-Frédéric de Nalbach (1730-1748), Jean-Nicolas de Hontheim (1749-1780).

Ces coadjuteurs étaient d'autant plus indispensables aux archevêques que le diocèse était bien plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui, malgré sa grandeur. Outre son ressort actuel, comprenant les deux cercles de la régence de Trèves et de Coblentz, il embrassait le duché de Luxembourg (autrichien), une notable partie de la Lorraine et du duché de Nassau. L'électorat, vu son étendue, était partagé en haut et bas diocèse; la plupart des autorités spirituelles et temporelles se trouvaient également instituées à Trèves et à Coblentz, et en outre on comptait cinq archidiaconés, Saint-Pierre à Trèves, Dietkirchen, Carden, Longuion et Tholey; chacun d'eux comptait plusieurs décanats; il y en avait 20 en tout et 835 paroisses.

Trèves vit de bonne heure dans ses murs, en même temps que Rome et Milan, un certain nombre d'ascètes. Vers 380, ainsi que nous le lisons dans les *Confessions* de S. Augustin (1), on connaissait à Trèves l'histoire de S. Antoine, écrite par S. Athanase; des ascètes vivaient non loin de la ville, conformément à ce modèle. La vue de ces ascètes et la lecture de la biographie de S. Antoine décidèrent deux fonctionnaires de la cour de l'empereur à embrasser le même genre de vie, et cette conversion eut une influence décisive sur celle de S. Augustin. Nous ne rencontrons un couvent proprement dit à Trèves qu'en 455, près de l'église élevée sur la tombe de S. Eucharie (plus tard S. Matthias), probablement soumis à la règle de S. Basile; puis le couvent de Saint-Maximin, une des abbayes les plus riches et des plus considérables de l'empire germanique. Au septième siè-

(1) *Voy.* OLÉVIAN.

(1) L. VIII, c. 6.

Digitized by Google

cle se fondèrent les couvents nobles des Bénédictines de Saint-Irminen et de Pfalzel, les abbayes des Bénédictins d'Echternach, dus à S. Willibrod; de *Mariæ ad Martyres*, près de Trèves; de Meilach, Saint-Martin, Tholey; au huitième siècle, la célèbre abbaye de Prüm (1); dans les siècles suivants des couvents de différents ordres. A la fin du dix-huitième siècle le diocèse comptait 16 abbayes de Bénédictins, Cisterciens et Prémontrés, 5 prieurés d'Augustins et de Chartreux, 3 couvents de Dominicains, 17 de Franciscains, 12 de Capucins, 7 de Carmes, 3 de Minimes, 48 abbayes nobles et non nobles de religieuses des ordres les plus divers, et, outre le chapitre de la cathédrale, qui n'admettait que des nobles, 16 collégiales, 4 séminaires pour le clergé séculier: un à Trèves, portant le nom de son fondateur, l'électeur Clément-Venceslas; un à Coblentz, le séminaire noble de Lambert; celui de Trèves et celui de Saint-Bantus, également dans cette ville.

Les Jésuites, introduits en 1560 à Trèves, en 1580 à Coblentz, avaient des colléges dans ces deux villes et à Luxembourg, des résidences à Hadamar, Saint-Goar et Wetzlar, et un noviciat à Trèves.

Au temps de la domination romaine, vraisemblablement vers la fin du second siècle, il y avait à Trèves une haute école de rhétorique, de littérature romaine et grecque, de droit, etc.; sa réputation et sa riche bibliothèque impériale attirèrent S. Jérôme. Cette école tomba au milieu de l'invasion des Barbares. Plus tard on créa à Trèves, comme partout, des écoles métropolitaines, diocésaines, monastiques, qui, pendant la plus grande partie du moyen âge, cultivèrent les sciences et les arts. Depuis la fin du huitième siècle il y eut des écoles particulièrement célèbres dans les abbayes des Bénédictins de Saint-Maximin et de Saint-Matthias, à Trèves, Mettach, Echternach et Prüm, d'où sortirent des évêques remarquables, des missionnaires ardents et de notables savants. L'archevêque de Trèves, Jacques de Sirk, obtint en 1454, du Pape Nicolas V, une bulle spéciale instituant une *université* (pour les études en général, *studia generalia*), avec les priviléges ordinaires. L'archevêque attribua à cette université, afin de la doter de revenus suffisants, 6 canonicats avec autant de prébendes, des collégiales, et lui incorpora trois cures. L'électeur François-Louis améliora notablement cette institution en 1722.

Parmi les écrivains qui appartinrent au diocèse nous pouvons citer : les archevêques Nicétius et Amaury, le chorévêque Thégan, Wandelbert, Régino, Potho et César, dans le couvent de Prüm; Théofried, abbé d'Echternach; Bérengosus, abbé de Saint-Maximin; le cardinal Nicolas de Cuse, Jean Trithémius, Jean Lutzbach, moine de Laach; Pierre Binsfeld, coadjuteur; Ambroise Pélargus, Matthias Agritius de Wittlich; Barthélemy Latomus, les deux Jésuites Brower et Masen, le Capucin Martin de Cochem, et Hiérothéus de Coblentz, Neller et Hontheim.

La révolution française et la sécularisation qui la suivit mirent fin au rang éminent, à l'éclat extérieur et aux richesses de l'Église de Trèves.

Le dernier archevêque-électeur, Clément-Venceslas, prince de la Saxe polonaise (1768-1802), fut obligé de fuir à l'arrivée des troupes de la république française, en 1794, et ne revit jamais son diocèse. Lors de la paix de Lunéville (1801) la rive gauche du Rhin fut abandonnée à la France, et, à la suite du concordat de la même année, le diocèse de Trèves fut organisé sur un pied nouveau, comme tous les diocèses

(1) *Voy.* Prüm.

Digitized by Google

de France. Trèves continua à être un siége épiscopal, mais perdit le titre d'archevêché, et le ressort du diocèse, formé par le département de la Saar, ne fut plus, dans le commencement, que le tiers de l'ancien archevêché, n'ayant conservé que 281 paroisses. La partie située vers le Rhin, formant le département de Rhin-et-Moselle, fut attribuée au nouvel évêché d'Aix-la-Chapelle, qui, avec Trèves et Mayence, et d'autres diocèses des Pays-Bas, devint suffragant de la métropole de Malines. Au printemps 1802 un décret spécial abolit tous les ordres, chapitres et corporations religieuses des nouveaux départements du Rhin (Trèves, Cologne, Mayence); les biens et possessions de ces diocèses furent déclarés propriétés nationales et vendus; un grand nombre de couvents et d'églises abbatiales furent rasés ou destinés à des usages profanes. Le montant des biens ecclésiastiques aliénés alors dans le seul département de la Saar, non comprises les forêts, qui ne furent pas vendues, s'élevèrent à plus de 60 millions de francs.

Après la chute de Napoléon la province rhénane fut attribuée, par le congrès de Vienne, à la couronne de Prusse; l'évêque nommé par Napoléon, Charles Mannay, quitta Trèves en 1816, et le siége demeura vacant jusqu'au concordat conclu en 1821 avec la Prusse (*de Salute animarum*). Une nouvelle circonscription des diocèses prussiens eut lieu (1824), et en vertu de cette mesure l'évêché de Trèves actuel, placé avec Munster et Paderborn sous la juridiction métropolitaine de Cologne, embrassa les deux cercles de la régence de Trèves et de Coblentz, plus la principauté oldenbourgeoise de Birkenfeld et le cercle hesso-hombourgeois de Meisenheim; il fut divisé en 26 décanats et 705 paroisses, comptant 736,680 âmes. Trèves a un grand séminaire, auquel sont attachés tous les cours de théologie. Le fondateur de ce séminaire fut le dernier électeur, Clément-Venceslas, qui le dota des biens des Jésuites après l'abolition de l'ordre. Le principal bienfaiteur du séminaire fut Charles Mannay, qui, par le crédit dont il jouissait auprès de l'empereur Napoléon (1804), obtint que tous les biens non encore aliénés alors fussent rendus au séminaire et au collége (le gymnase actuel). L'évêque de Hommer (1824-1836) lui légua une notable succession. L'évêché possède, depuis Pâques 1840, un petit séminaire, fondé avec des dons volontaires par une association de laïques et de prêtres, effrayés de la diminution progressive des élèves du gymnase et des candidats au sacerdoce. Ils trouvèrent des donateurs, des bienfaiteurs qui leur firent des legs, et ce séminaire, qui commença avec 12 enfants, en compte aujourd'hui 161. En 1846 l'association transmit le gymnase à l'évêque, et c'est aujourd'hui l'établissement d'instruction secondaire le plus considérable de toute l'Allemagne.

La bulle *de Salute animarum* portait l'obligation de créer une maison d'émérites, qui existe depuis une douzaine d'années; elle peut recevoir douze prêtres. L'établissement des prêtres déméritants, dont le bâtiment a été livré en 1852, n'est pas érigé encore.

Il y a, dans ce diocèse, une congrégation de Rédemptoristes, à Trèves; à Coblentz, une société de Frères des Écoles chrétiennes, un couvent de Frères de la Miséricorde, une congrégation de religieuses françaises; à Trèves, un hôpital de Sœurs de la Charité de Saint-Charles et un noviciat; un pensionnat de garçons à Saar-Louis, à Coblentz, Wallerfangen, Andernach, Ehrenbreitstein, et enfin deux couvents d'Ursulines, avec des pensionnats, près d'Ahreweiler et de Nonnenwörth.

L'histoire et les sources historiques

Digitized by Google

de l'église de Trèves ont été élaborées et recueillies avec zèle depuis le seizième siècle, et il y a peu de diocèses en Allemagne qui, à cet égard, puissent être comparés à celui de Trèves. Nous nommerons surtout : *Annales Trevirenses*, des PP. Brower et Masen, Jésuites, 2 vol. in-fol.; *Metropolis Trevirensis*, des mêmes (manuscr.); *Historia diplom. Trevirensis*, de Hontheim, 3 vol. in-folio, et son *Prodromus; Codex diplomat. Rheno-Mosell.*, de Gunther, 5 vol. in-8°; *Gesta Trevirorum*, publiés par Muller et Wyttenbach, 3 vol. in-4°; *Statuta synodal. et ordinationes archiepiscop. et episcop. Trev.*, de Blattau, en 9 vol. in-4°, 1844-52, renfermant les canons des synodes et les ordonnances des évêques de Trèves du huitième siècle jusqu'au dernier évêque, Mgr Arnoldi, mort en 1864.

MARX.

TRIBUNAL SYNODAL. Cette institution de la justice ecclésiastique au moyen âge dut son origine aux visites diocésaines que, dès les premiers siècles de l'Église, l'évêque fit, d'abord en personne, plus tard par l'intermédiaire de visiteurs spéciaux (1), dans les paroisses rurales. Toutefois les tribunaux synodaux ne furent à proprement dire constitués en Occident que vers la fin du huitième siècle, comme on peut le voir dans les ordonnances de visite de Régino, abbé de Prüm (2), et d'Hincmar, archevêque de Reims (3). On nommait dans chaque paroisse au moins sept personnes, dignes de foi, irréprochables, en qualité de témoins synodaux (*testes synodales*); on leur faisait prêter serment; ils devaient se rendre compte des besoins, des défauts des églises, des écoles, etc., etc., surveiller les mœurs et la foi des paroissiens, et en référer à l'évêque durant le synode annuel. L'évêque était ordinairement, dans les visites, précédé par l'archidiacre (1) ou par l'archiprêtre (2), qui annonçait la prochaine arrivée du prélat, invitait au synode les paroissiens des diverses cures, et décidait d'avance, au nom de l'évêque, les affaires de moindre importance.

Au jour fixé la paroisse se réunissait, et les témoins synodaux présentaient à la requête de l'évêque leur rapport, afin d'attirer les peines canoniques sur ceux qui à leur connaissance s'étaient rendus coupables. Ce n'était pas toujours l'évêque lui-même qui présidait cette enquête; il en chargeait parfois l'archidiacre (3), et plus tard, lorsque ces diocèses agrandis furent partagés en plusieurs archidiaconés, et que le pouvoir de l'archidiacre se fut tellement étendu qu'il forma une instance judiciaire spéciale, la visite des diocèses et la présidence des synodes prescrits par les canons devinrent une des attributions ordinaires des archidiacres, et ils l'exerçaient annuellement chacun dans son ressort (4).

Mais la diversité des États donna bientôt occasion à la classe la plus élevée de l'ordre social de s'exempter de ces synodes archidiaconaux, et de les réunir dans un synode spécial, présidé directement par l'évêque, tout comme les archidiacres, à leur tour, transmirent le droit de surveillance et de visite sur de moindres districts de leur ressort, ou sur des décanats ruraux, aux archiprê-

(1) *Voy.* CIRCUITORES.

(2) *De Synodalibus causis et disciplinis eccles.*, l. II, c. 3 sq.

(3) *Capitula quibus de rebus magistri et decani per singulas ecclesias inquirere et episcopo renuntiare debeant.* Hincm., *Opp. omnia*, t. I, p. 716.

(1) *Voy.* ARCHIDIACRE.

(2) *Voy.* ARCHIPRÊTRE.

(3) Régino, l. I., lib. I, c. 9.

(4) Ant. Schmidt, *de Synodis archid.*, dans son *Thesaur. dissert. Jur. eccles.*, t. III, p. 314 sq.

Digitized by Google

tres, en qualité de commissaires, et leur concédèrent même souvent le droit synodal complet, tantôt sur des localités rurales déterminées, tantôt sur les classes inférieures des fidèles.

Il y eut ainsi, du moins dans beaucoup de diocèses d'Allemagne, une triple espèce de synode épiscopal, archidiaconal et archipresbytéral (1).

De même qu'on décidait dans les conciles diocésains présidés par l'évêque (2) des différends des ecclésiastiques dans les causes spirituelles, et qu'on y procédait à l'enquête sur la manière dont le clergé remplissait ses fonctions, sur sa conduite sacerdotale et sa vie morale, on jugeait dans les tribunaux synodaux les procès des laïques appartenant au forum ecclésiastique et les fautes commises par eux à l'égard de l'Église (3). Les témoins synodaux y comparaissaient, et, conformément à leur serment, répondaient aux questions que leur posait l'évêque. Cette formule de serment des témoins synodaux se trouve dans Gratien (4) et dans Tésinot (5); on lit aussi dans ce dernier (6) la liste des questions qu'on leur adressait.

Quand l'accusé avouait il était puni suivant les canons; quand il niait, il pouvait, s'il était libre et s'il n'avait déjà antérieurement été accusé d'une faute ou condamné, repousser l'accusation en prêtant serment par des jureurs (7); dans le cas contraire il fallait qu'il se lavât par une ordalie (8).

Cette situation dura encore quelque temps après que la vie publique fut soustraite aux procédures de l'Inquisition; les synodes archidiaconaux se perpétuèrent par-ci par-là, malgré les efforts des évêques pour restreindre les usurpations des archidiacres, car ils ne purent pas briser partout leur influence. Ce fut le concile de Trente qui fit dépendre les visites des archidiacres et d'autres prélats inférieurs de l'autorisation épiscopale (1). Il rétablit généralement l'ordre en vertu duquel l'évêque devait exercer le droit de surveillance et de visite en personne ou par des fondés de pouvoirs spéciaux. Ces tribunaux synodaux se perpétuèrent en forme jusqu'au dix-huitième siècle, quoique leur importance pratique se perdît de plus en plus par suite de l'extinction progressive de la pénitence publique et de l'institution des fonctions permanentes de vicaire général et d'official (2).

Cf. JUSTICE CRIMINELLE, DÉPUTÉ DES CHAPITRES RURAUX, ÉGLISES (*visite des*), DOYENS RURAUX, MISSI DOMINICI, PÉNITENCIER.

PERMANÈDER.

TRIBUNAUX ET JUGES ECCLÉSIASTIQUES. Le Pape, les archevêques et les évêques (3).

I. La juridiction épiscopale (et archiépiscopale) comprend :

1. La juridiction ordinaire (4);
2. La juridiction déléguée (5).

Elle s'occupe :

1° Des causes spirituelles, parmi lesquelles aujourd'hui il n'y a guère que les causes matrimoniales, et celles-ci même dans des limites très-restreintes, qui soient abandonnées à la connaissance et à la décision des archevêques et évêques (6), en première et en seconde instance (7);

(1) Cf. *Miroir saxon*, t. I, art. 2, etc.
(2) *Voy.* SYNODE.
(3) *Caroli M. Capit.*, ann. 796, c. 7. *Capit.*, ann. 813, c. 1.
(4) C. 7, c. XXXIV, quæst. 6.
(5) L. 1, l. II, c. 3.
(6) C. 5.
(7) *Voy.* JUREURS.
(8) *Voy.* JUGEMENTS DE DIEU.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 3, *de Rebus.*
(2) *Voy.* VICAIRE GÉNÉRAL, OFFICIAL.
(3) *Voy.* COMPÉTENCE.
(4) *Voy.* JURIDICTION.
(5) *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.
(6) *Voy.* JURIDICTION MATRIMONIALE.
(7) *Voy.* CONSISTOIRE, MÉTROPOLITAIN.

Digitized by Google

2. Des procédures pénales ecclésiastiques (1).

II. La juridiction papale s'applique :

a. Aux procédures en dernière instance ;

b. Aux appels en cas de pénalité.

L'instruction et la décision de ces affaires est confiée :

1. A des tribunaux spéciaux (2) et à des congrégations (3) résidant à Rome ;

2. A des juges délégués, *judices in partibus* (4).

Cf. PROCÉDURE.

TRIBUNAUX DE L'EMPIRE. Depuis le moment où, sous le règne de Maximilien Ier, les fondements d'une constitution de l'empire germanique furent posés, on compta, jusqu'à l'abolition de cet empire, deux tribunaux supérieurs exerçant leur juridiction au nom de l'empereur : la *chambre impériale* et le *conseil aulique*.

Il faut compter parmi les tribunaux de l'empire : 1° les *austrègues*. Les nobles immédiats de l'empire avaient le droit de porter devant eux certaines causes. Les austrègues restreignaient la juridiction des tribunaux suprêmes, car ils n'étaient pas des émanations de la souveraine puissance de l'empereur. 2° Les *tribunaux auliques des provinces*. Ils étaient restreints à certains cercles, comme ceux d'Altdorf (Weingarten), Nurenberg, Wurzbourg (Rothweil), dont l'histoire est très-obscure. Ils naquirent de la dissolution des anciens duchés de Souabe et de Franconie, se conservèrent en partie malgré la réforme de la justice au seizième siècle, et héritèrent d'une sorte de basse juridiction de plus en plus affaiblie par les États de l'empire au moyen des priviléges d'évocation, et totalement supprimée par l'établissement de la souveraineté territoriale, de l'ancien droit qu'avait chacun de porter sa plainte devant le tribunal du souverain du pays, ou en première instance devant l'empereur lui-même. Ces tribunaux existaient par conséquent en concurrence avec les tribunaux de l'empire pour ceux qui étaient devenus sujets immédiats de l'empire par l'abolition de ces duchés, avec les tribunaux territoriaux pour les sujets médiats, et finirent par se confondre avec ces derniers.

L'empereur exerçait sa puissance, comme juge suprême, dès les temps les plus anciens, soit personnellement, soit par des représentants, de même que, plus tard, tout souverain territorial exerça son pouvoir judiciaire dans les procès des grands au tribunal des princes. Ce tribunal des princes était présidé par le comte palatin en vertu d'une autorisation particulière, indirectement et conformément à la tradition du tribunal des comtes palatins, jugeant par les échevins. Chacun avait le droit d'en appeler devant ce tribunal des sentences ordinaires du comte et des jugements extraordinaires du *missus*.

En général, durant tout le moyen âge on conserva cette organisation. L'empereur exerçait lui-même la *justice du prince* partout où il allait ; la justice déléguée du comte palatin fut remplacée, depuis le temps des Hohenstaufen, en Allemagne comme en Italie, par une *cour aulique* permanente, ayant un juge aulique à sa tête, jugeant par des échevins, comme les tribunaux provinciaux de l'empire institués de temps à autre et suivant la cour dans ses voyages.

Elle disparut sous Frédéric III. Le pouvoir judiciaire de l'empereur s'exerça en général, durant ce temps, en concurrence avec la juridiction du

(1) *Voy.* JURIDICTION CRIMINELLE.
(2) *Voy.* CURIE ROMAINE.
(3) *Voy.* CONGRÉGATION DE CARDINAUX.
(4) *Voy.* MOYENS DE DROIT.

Digitized by Google

souverain territorial, qui se développa suivant le modèle de la cour aulique. L'empereur, juge souverain, entendait partout où il s'arrêtait, les plaintes de ceux qui n'avaient pas encore recouru à sa justice sans égard au territoire auquel ils appartenaient; mais de cette toute-puissance il ne resta enfin, en face des empiètements de la souveraineté territoriale, que de pauvres débris sous le nom de *droits réservés*.

La première conséquence de la souveraineté que les princes firent valoir dans leurs États respectifs, au-dessus et au-dessous d'eux, fut la suppression des tribunaux suprêmes de l'empire, l'extension de l'anarchie légale, la prédominance du droit de la force exercé par les divers seigneurs territoriaux entre eux et sur leurs vassaux.

Lorsque, sous le règne de l'empereur Frédéric III, les États demandèrent qu'il rétablît le tribunal permanent de l'empire, ils exigèrent formellement que ce tribunal ne résidât pas à la cour de l'empereur et fût presque entièrement composé de sujets des États. L'empereur Maximilien Ier, pressé par la nécessité, céda en fait une partie aussi importante de son pouvoir judiciaire; la *chambre impériale*, décrétée le 7 août 1495, porta l'empreinte prédominante des États, qui d'ailleurs l'entretinrent à leurs frais et par là même la surveillèrent.

Cette chambre impériale, tribunal suprême pour tous les sujets immédiats de l'empire et cour d'appel revisant les jugements des tribunaux territoriaux, fixée d'abord à Francfort, puis à Worms, Augsbourg, Constance, etc., finalement à Spire et Wetzlar, première institution de la justice de l'empire, ayant une organisation absolument collégiale (et qui fut bientôt imitée dans tous les tribunaux territoriaux), était au commencement composée d'un juge toujours nommé par l'empereur et pris dans la haute noblesse et de seize assesseurs permanents, les uns nobles, les autres docteurs en droit.

Ce nombre 16 (qui changea aussi souvent que l'organisation même du tribunal, que le droit et le mode de présentation et de nomination, car ce ne fut qu'en 1521 que l'empereur, à ce titre, acquit le droit de nommer deux assesseurs, ce nombre 16 fut à la paix de Westphalie porté à 50, réduit à 25 en 1719, reporté à 27 en 1781; il fut rarement complet au milieu des troubles croissants de l'empire, tomba parfois jusqu'à 5, faute d'argent, faute de présentation, et très-souvent la chambre fut pour ainsi dire supprimée de fait.

Quant à l'organisation de cette chambre, après de nombreuses modifications apportées à l'ordonnance de 1495, Charles-Quint en publia une nouvelle en 1548, qui, n'autorisant que des assesseurs catholiques, fut encore modifiée en 1555 en faveur des protestants. C'est l'organisation la plus nouvelle de la chambre impériale et en même temps de la procédure générale de l'Allemagne; car, malgré les visites ordinaires et extraordinaires de la chambre impériale, malgré les négociations de la députation de la diète de l'empire depuis 1556, les projets de 1613 et de 1769 ne furent jamais réalisés.

Les assesseurs représentaient :

1° Les *cercles de l'empire* chargés depuis 1507 de l'exécution et du maintien de la paix publique, qui, de 6 élevés à 10, se distinguaient en cercles catholiques (il y en avait quatre), protestants (deux), mixtes (quatre); 2° les *électeurs*. Ce ne fut qu'à dater de 1654 que le droit de l'empereur de présenter deux assesseurs (sur 50 membres) ou un (sur 25 ou 27) donna la prédominance aux assesseurs catholiques. En

Digitized by Google

général, dans les tribunaux de l'empire, pour toutes les causes spirituelles ou temporelles qui s'élevèrent entre les protestants et les Catholiques, la chambre se composa d'un nombre égal de Catholiques et de protestants, et cet usage constant se nomma la *parité religieuse*.

Pour empêcher l'action de la chambre impériale de devenir illusoire, il eût fallu maintenir les *visites régulières et annuelles*, auxquelles était soumise la *révision* des jugements de la chambre, révision qui depuis 1555 eut une vertu suspensive. Ces visites, fréquemment interrompues, furent totalement supprimées en 1588, à la suite du schisme. Les visites extraordinaires instituées de temps à autre, ne pouvant statuer sur les demandes en révision existantes, il devint absolument impossible de faire exécuter les sentences de la chambre impériale, alors que déjà, s'il ne s'agissait pas d'une cause tout à fait privilégiée, on devait considérer à peu près comme un vrai hasard une sentence rendue au milieu des divisions importées dans le sein du tribunal suprême par les effroyables perturbations de la réforme, malgré la marche généralement traînante des affaires et une foule d'abus de tous genres. En vain, en 1791, la diète s'occupa encore de rétablir ces visites ordinaires; les vices radicaux de la chambre impériale agrandirent de plus en plus la sphère d'activité du second tribunal suprême de l'empire, c'est-à-dire du conseil aulique.

Le *conseil aulique* fut créé peu après l'érection de la chambre impériale (1501) par Maximilien Ier; il fut organisé conformément au système collégial, pour ressusciter l'ancien tribunal aulique de l'empereur et des princes, et non, ainsi que le pensent quelques auteurs, pour être le tribunal suprême destiné aux États héréditaires de l'empereur. Il fut composé de huit assesseurs, lesquels, d'ailleurs, comme autrefois les conseillers de l'empereur, ne s'occupaient pas seulement de causes judiciaires, mais formaient en même temps le conseil d'État de l'empereur, la cour féodale de l'empire, le conseil suprême du gouvernement. Quoique ce fut beaucoup plus tard qu'on refusa formellement à l'empereur le droit de changer les anciens tribunaux de l'empire ou d'en créer de nouveaux sans le consentement des diètes, les arrêts du conseil aulique étaient soumis au jugement contradictoire des États de l'empire; ceux-ci, malgré le droit qui leur fut accordé d'instituer huit conseillers auliques, ne furent pas satisfaits, parce qu'il leur parut bientôt à charge d'être obligés de payer ces conseillers.

Le conseil aulique, tombé à plusieurs reprises et relevé sous Maximilien et sous Charles-Quint, était de temps à autre utile à l'administration de la justice de l'empire, lorsque la chambre impériale était annulée; il semble que l'existence de ces deux tribunaux alterna si exactement que jamais il ne fut question de conflit entre eux.

Le conseil aulique cessa, sous l'empereur Ferdinand Ier, de s'occuper des affaires de la maison et des États d'Autriche, et, ne devant plus à l'avenir s'appliquer qu'aux affaires de l'empire, il prit le nom de *conseil aulique de l'empire*. Cependant l'administration de la justice de l'empire fut encore exclusivement réservée à la chambre impériale, alors précisément florissante.

Mais, lorsque sous l'empereur Rodolphe II les États catholiques portèrent leurs plaintes devant la cour aulique entièrement occupée par des Catholiques, les protestants (1613) élevèrent les réclamations les plus vives contre la juridiction de la cour aulique, qu'ils accusèrent de restreindre d'une ma-

Digitized by Google

nière intolérable la justice de la chambre impériale, et ne voulurent plus reconnaître en général la juridiction de l'empereur sur les causes féodales de l'empire, à moins qu'il n'associât les États eux-mêmes au jugement. Les Catholiques au contraire défendirent les droits de l'empereur, qu'ils considéraient comme le dépositaire et la source unique de toute juridiction dans l'empire. Ils demandèrent que le conseil aulique jugeât en concurrence avec la chambre impériale; cette concurrence fut en effet reconnue par la paix de Westphalie, malgré l'opposition des protestants et l'effort qu'ils firent pour réduire de nouveau le conseil aulique en cour spéciale des princes, l'empereur ayant consenti à nommer autant de conseillers auliques protestants qu'il serait nécessaire pour que, le cas échéant, il y eût parité de religion (*jus eundi in partes*), c'est-à-dire six membres sur dix-huit, d'après l'ordonnance de 1653, et en outre à ce que, dans le cas (ce qui ne se présenta jamais au conseil aulique) où il y aurait dissentiment entre tous les conseillers catholiques et protestants, la décision fût soumise à la diète de l'empire.

Jamais les empereurs n'accordèrent aux protestants, quoiqu'ils le demandassent à maintes reprises, que l'organisation de la chambre impériale fût complétement transférée au conseil aulique, qui aurait ainsi reçu le cachet spécial des États. Ils le maintinrent, malgré de constantes attaques, sur les bases de 1653, sans lui appliquer l'organisation du conseil aulique proprement dite, reconnue par les États.

Le conseil aulique, très-différent de la chambre impériale quant à son organisation et à son mode de procéder, ne fut jamais, malgré la jalousie des États protestants, soumis aux visites, et jouit d'une plus grande autorité que la chambre impériale. Représentant jusqu'à la fin le conseil d'État de l'empereur et le conseil suprême du gouvernement, il connut toujours avant la chambre impériale les affaires de l'Italie, les affaires féodales de l'empire, les causes criminelles des sujets immédiats.

Comme la cour aulique ne dépendait que de la personne de l'empereur, son pouvoir cessant par la mort de celui-ci était suspendu jusqu'à ce que le nouvel empereur l'eût fait renaître. Cet usage ne fut la plupart du temps qu'une simple formalité, dont cependant l'abolition légale, plusieurs fois tentée, échoua toujours contre la résistance des vicaires de l'empire, qui instituèrent chaque fois pour la durée de leur charge, là où cela leur convenait, des tribunaux de la cour vicariale; ceux-ci, n'étant institués que pour le temps où la cour aulique était momentanément suspendue, ne furent jamais comptés parmi les tribunaux suprêmes de l'empire.

Les différences fondamentales entre les deux tribunaux suprêmes (1) disparurent bientôt dans l'organisation de la justice territoriale, d'après laquelle les tribunaux suprêmes du pays ou de la cour, auxquels les États particuliers avaient part, répondaient à la chambre impériale, tandis que les *colléges du conseil aulique* des princes en concurrence avec eux répondaient au conseil aulique de l'empire.

Quant à la *compétence* des deux tribunaux suprêmes, leur juridiction s'étendait sur tout l'empire; on pouvait en appeler devant eux de tous les tribunaux provinciaux supérieurs, pourvu que la réclamation montât à une certaine somme fixée par la loi, élevée depuis 1521 de 50 à 600 florins, et plus élevée encore pour certains États par

(1) *Voir* Scheidemantel, *Répertoire du Droit d'État et du Droit féodal allemands*, II, 241; IV, 464.

Digitized by Google

des priviléges particuliers (*de non appellando*), priviléges qui déclaraient non susceptibles d'appel certaines causes (par exemple celles de commerce, de change, etc., etc.), qui pouvaient abolir même les appels proprement dits, sans doute toujours au détriment des institutions territoriales et des tribunaux de l'empire. Dans ce cas cependant il y avait encore des moyens détournés et indirects d'en appeler aux tribunaux de l'empire (plainte de déni de justice, *denegatæ vel protractæ justitiæ*, plainte de nullité, etc.).

Les tribunaux de l'empire étaient *incompétents* dans les causes pénales des sujets des États, en tant que ces causes n'étaient pas des affaires civiles, et, d'après les principes de l'Église catholique, l'empereur et par conséquent les tribunaux de l'empire n'avaient pas de juridiction spirituelle.

On demande ce qu'il en était de la juridiction spirituelle de ces tribunaux sur les princes et les sujets immédiats *protestants*. Non-seulement les Catholiques, mais les protestants reconnaissaient qu'elle appartenait à l'empereur et aux tribunaux de l'empire. Les protestants disaient que, la hiérarchie à laquelle appartenait la juridiction spirituelle sur les Catholiques ayant disparu pour les protestants, il fallait que l'empereur et les tribunaux de l'empire la remplaçassent pour eux. Sans doute les protestants craignaient dès le principe d'être lésés si leurs affaires spirituelles étaient soumises aux tribunaux de l'empire, tandis que les Catholiques ne leur déféraient pas les causes religieuses; mais d'un autre côté les protestants sujets immédiats de l'empire ne pouvaient dire à qui il fallait soumettre leurs affaires spirituelles, surtout les causes matrimoniales.

Il ne restait que les tribunaux provinciaux ecclésiastiques des États protestants, dont on ne pouvait appeler aux tribunaux de l'empire et contre lesquels on ne voulait pas admettre la plainte en nullité. Mais les sujets médiats de l'empire renoncèrent d'autant moins volontiers au droit de recourir aux tribunaux de l'empire, contre l'arbitraire des consistoires des États et des départements ecclésiastiques, que ces consistoires avaient un grand penchant au despotisme (dit Häberlin) et se permettaient les plus graves irrégularités. Quoiqu'il demeurât constant que la juridiction des tribunaux supérieurs de l'empire n'était pas acceptable pour les affaires spirituelles des protestants, restait toujours la question difficile de savoir ce qui, chez les protestants, faisait partie des choses spirituelles; si, par exemple, le mariage, dépouillé de son caractère sacramentel et rabaissé au niveau d'un contrat civil, était encore une cause spirituelle.

Quoique les controverses les plus contradictoires ne fissent pas défaut, surtout dans les questions de mariage, on laissa, par de bons motifs, la question indécise, et on statua que ce qui, chez les Catholiques, appartiendrait à la juridiction ecclésiastique, y appartiendrait également chez les protestants, et serait, par conséquent, soustrait à la compétence des tribunaux de l'empire, que la cause fût, dans les pays protestants, déférée aux tribunaux ecclésiastiques ou séculiers (1).

Quant au conflit de juridiction entre les deux tribunaux supérieurs de l'empire, ces cas de conflit demeurèrent jusqu'à la fin des plus difficiles à résoudre, sans qu'aucune règle leur fût applicable, vu la défiance des États à l'égard de l'empereur et la facilité de se tromper de compétence.

(1) *Voir* Putter, *Littérature du Droit politique allemand*, III, 709-712, et IV, publ. par Kluber, 585-588.

Digitized by Google

L'exécution des jugements des tribunaux de l'empire à l'égard des sujets immédiats fut déférée par ces tribunaux aux deux princes directeurs des cercles de l'empire à l'égard des sujets immédiats, et aux autorités territoriales vis-à-vis des sujets médiats. Là aussi on devait observer la parité de religion, et dans les cercles mixtes la commission paritaire, suivant la confession des intéressés, aux directeurs catholiques ou protestants, et, comme toujours, le déplorable schisme religieux était cause des plus tristes perturbations; ainsi, par exemple, dans le cercle du Haut-Rhin, lorsque la ligne catholique du palatinat électoral arriva au gouvernement, et forma, avec Worms, un directoire de cercle tout à fait catholique, ce qui détermina finalement les États protestants du cercle à s'en séparer de leur chef.

Quant aux *moyens de droit* contre les sentences des tribunaux de l'empire, il ne pouvait pas régulièrement y avoir d'appel à un tribunal supérieur. Cependant les États de l'empire, comme les particuliers, pouvaient, contre les jugements des tribunaux de l'empire, sans toutefois que ces jugements fussent suspendus dans leurs effets, *recourir à la diète*, à défaut de moyens légaux mieux définis, quand les moyens de droit, trop souvent restreints par des abus et devenus illusoires par la suppression des visites ordinaires, savoir la *restitution*, la *révision*, ne suffisaient pas contre des arrêts de la chambre impériale, ou la révision (nommée dans ce cas *supplication*) contre les sentences du conseil aulique. Il est vrai que ce recours à la diète n'obtenait que dans les cas les plus importants un jugement de la diète de l'empire, et encore plus rarement une ratification impériale. Légalement toutefois la diète était l'instance immédiate et dernière pour les tribunaux de l'empire eux-mêmes, qui lui demandaient l'interprétation authentique des lois de l'empire et l'illo in partes, qui ne pouvait avoir lieu dans les tribunaux de l'empire que si les membres de l'une ou de l'autre partie religieuse étaient unanimes pour la demander.

Cf. Scheidemantel, l. c.; Häberlin, *Manuel du Droit politique allemand*; Eichhorn, *Histoire du Droit et de la Politique allemande*. Voir la bibliographie dans Putter, l. c., IV, 328, et, pour l'histoire du conseil aulique en particulier, le répertoire de Scheidemantel, continué par Häberlin, IV, 430.

Jörg.

TRIBUR (SYNODE DE). *Voy.* HATTO I.

TRIBUS ISRAÉLITES (PRINCES DES). *Voyez* HÉBREUX, JACOB, et les articles sur les noms des fils de Jacob, II, 254.

TRIBUT *des patriarches grecs au sultan*. *Voyez* ÉGLISE GRECQUE.

TRIESTE (DIOCÈSE DE). La ville de Tergeste, aujourd'hui Trieste, fut, dès 178 avant J.-C., une colonie romaine. On admet que le prince des Apôtres envoya, vers le milieu du premier siècle, l'évangéliste S. Marc à Aquilée, et que celui-ci sacra S. Hermagoras premier évêque d'Aquilée, ville de commerce et port alors célèbre.

S. Hermagoras chargea des messagers de la foi d'évangéliser Trieste. Trieste ne paraît pas avoir eu, dans les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, d'évêque propre; son Église était subordonnée à la juridiction d'Aquilée. D'après les recherches historiques les plus récentes, la série de ses évêques commence avec *Frugiferus*, en 524. De ce pontife jusqu'en 1858 Trieste compte quatre-vingt-quatre évêques.

En 1788 l'évêché de Trieste fut supprimé et ne forma plus qu'une

Digitized by Google

partie du nouveau diocèse de Gradisca, créé à la suite de la suppression de Görz.

En 1791 il fut rétabli sous le règne de l'empereur Léopold II. Dans des temps plus récents l'existence de cet antique diocèse fut remise en question; son maintien fut arrêté en 1821. Le diocèse supprimé de Citta-Nova, en Istrie (*diœcesis Æmoniensis*), fut alors incorporé à celui de Trieste; il fut statué, en outre, que l'évêque de cette ville serait en même temps et se nommerait aussi évêque de Capo-d'Istria (*episc. Justinopolit.*), et la réunion canonique des deux diocèses eut lieu en vertu de la bulle *In supereminenti*, de 1830.

Depuis son origine le diocèse de Trieste fut toujours subordonné à la juridiction métropolitaine d'Aquilée (1). Benoît XIV abolit le patriarcat d'Aquilée en 1752 et le remplaça par les archevêchés de Görz et d'Udine (où depuis le commencement du quinzième siècle résidait le patriarche), ce dernier pour la partie vénitienne, le premier pour la partie autrichienne de l'ancien ressort patriarcal d'Aquilée.

Les diocèses de Trieste, de Pédéna, en Istrie, de Trente et de Côme, en Lombardie, furent subordonnés comme évêchés suffragants au nouvel archevêché de Görz.

Le diocèse de Trieste, rétabli en 1791, fut subordonné alors à l'archevêché de Laibach. Après la restauration de l'archevêché de Görz, en 1830, ce fut de nouveau sous sa juridiction que rentra l'évêque de Trieste.

Nous avons dit que la série des évêques de Trieste commence à l'évêque Frugiférus, dans la première moitié du sixième siècle, sous le règne de Théodoric. En 539 l'Istrie, à laquelle appartenait alors Trieste, tomba au pouvoir des empereurs de Byzance, qui avaient accordé une juridiction temporelle aux évêques de leur empire; il est probable que cette juridiction fut également exercée par les évêques de Trieste.

Sous les Carolingiens et leurs successeurs les évêques de Trieste obtinrent peu à peu divers droits de souveraineté, notamment sur la ville même, jusqu'au moment où, à la suite de transactions amiables, la souveraineté de cette ville fut achetée par la commune même pour une somme d'argent, et à son tour, en 1382, cette commune se soumit volontairement à la maison d'Autriche.

Ce ne fut qu'après avoir perdu leur droit de souveraineté que les évêques prirent, au milieu du quatorzième siècle, le titre de comte de Trieste, qu'ils portèrent jusqu'au règne de l'impératrice Marie-Thérèse.

Le droit d'élire l'évêque de Trieste appartint, jusqu'au milieu du quinzième siècle, au chapitre de la cathédrale. Le Pape Pie II (Ænéas-Sylvius Piccolomini), qui avait été, de 1447 à 1450, évêque de Trieste, enleva ce droit au chapitre pour le concéder à perpétuité aux princes de la maison d'Autriche.

L'étendue du diocèse varia suivant les époques. Les plus anciennes parties de ce diocèse furent la ville même, avec son territoire, quelques paroisses du comté de Görz, quelques cantons du nord de l'Istrie, les décanats d'Adelsberg et de Finstriz, qui, situés en Croatie, furent, en 1830, incorporés au diocèse de Laibach. On donna en échange à Trieste l'ancien diocèse de Citta-Nova, quelques districts des évêchés de Parenzo et de Pola, unis au ressort du diocèse de Trieste, et tout le diocèse de Capo-d'Istria. Le petit diocèse de Pédéna (Petina), supprimé en 1788, en Istrie, fut uni à Trieste dès 1791.

(1) *Voy.* AQUILÉE.

Digitized by Google

Les diocèses canoniquement unis de Trieste et de Capo-d'Istria comptent aujourd'hui 235,000 âmes, dont 38,500 appartiennent à Capo-d'Istria.

Il y a un chapitre à Trieste et un autre à Capo-d'Istria; le premier, composé de 7 chanoines, le second de 5, y compris les dignitaires (prévôt, doyen, écolâtre, à Trieste).

Dans les temps les plus récents l'Istrie a perdu plusieurs églises collégiales faute de dotation suffisante; il n'en existe plus qu'à Citta-Nova et à Pirano.

Les deux diocèses unis ont 14 décanats, 76 paroisses, 22 chapelles, en somme 317 postes ecclésiastiques, dont, en 1852, 32 n'étaient pas occupés. Excepté les Bénédictines de Trieste, il n'y a pas de couvent dans le diocèse. Dans celui de Capo-d'Istria se trouvent des Franciscains observants, des Capucins; il y a des Minimes à Pirano.

Cf. *Memorie storiche* du Dr Kandler, Trieste, 1847; CARINTHIE, ALLEMAGNE.

GRUSCHA.

TRIGLAV, divinité à trois têtes des Vendes, qu'on honorait surtout à Brandebourg et à Stettin. Dans cette dernière ville cette idole avait, sur la plus haute des trois montagnes, un temple dont les murs étaient ornés de figures d'hommes et d'animaux.

A l'intérieur du temple se trouvait une statue en bois ayant trois têtes en argent. Le front et les lèvres de la statue étaient ceints d'une bandelette en or. La divinité ne paraissait pas s'inquiéter des péchés des hommes; aussi on ne lui offrait pas de sacrifices; on se contentait de boire et de manger en son honneur!

Le temple renfermait des vases d'or et d'argent dont on se servait dans les festins sacrés; des cornes dorées, ornées de pierres précieuses, servaient ou de vases pour les libations ou d'instruments de musique. Les murs étaient parsemés d'épées et de couteaux. On offrait au temple la dîme du butin.

Le cheval qui rendait des oracles était grand, bien nourri, noir; sa selle était brodée d'or et d'argent.

Quand il fallait attaquer l'ennemi le prêtre menait le cheval par la bride trois fois à travers neuf rangées de lances séparées les unes des autres de la largeur d'une aune; si le cheval ne touchait aucune des lances c'était un favorable augure pour l'expédition projetée. S. Othon (1), après la conversion de Stettin, fit vendre le cheval à l'étranger comme bête de somme, et envoya les trois têtes de Triglav à Rome, en signe de la victoire de l'Évangile sur le paganisme.

Cf. Andréas, *Vita S. Othonis III*, et l'article RUGEN.

WELTZEL.

TRIKÉRION, nom donné au cierge à trois branches que l'évêque grec porte de la main droite quand il donne la bénédiction, comme symbole de la Trinité, dont émane toute grâce.

TRINITAIRES. Cet ordre religieux fut créé sous le Pape Innocent III, et se développa rapidement en France, en Espagne et en Italie.

Les cœurs vraiment chrétiens ne pouvaient pas rester insensibles au récit de la triste destinée des fidèles qui languissaient sous le joug des fanatiques Sarrazins devenus, par leurs conquêtes et leur insatiable ambition, la terreur des peuples chrétiens. Aussi fut-ce avec un véritable enthousiasme qu'on accueillit un ordre qui avait pour but d'adoucir le sort des captifs et de les arracher aux mains des infidèles, à une époque où l'Occident déplorait les funestes résultats des dernières croisades. Il fallait, pour entreprendre une œuvre pareille, un courage extraordinaire, un désintéressement rare, qu'on

(1) *Voy.* OTHON (S.).

Digitized by Google

ne pouvait attendre que d'un saint. Ce saint se trouva dans la personne d'un serviteur de Dieu nommé *Jean de Matha*, qui, de concert avec *S. Félix de Valois*, entreprit une œuvre si utile à l'humanité, après avoir reçu du Ciel un signe qui le convainquit de sa vocation spéciale à cet égard.

Jean de Matha, né au bourg de Faucon, en Provence, en 1160, de pieux et nobles parents, montra de bonne heure du penchant pour l'état ecclésiastique. Il commença ses études à Aix, les continua à Paris, où, après avoir achevé sa théologie, il reçut le grade de docteur. Sa renommée scientifique et sa vie exemplaire décidèrent l'évêque de Paris à l'ordonner prêtre. Le prélat espérait préposer à la jeunesse studieuse de son diocèse ce maître et ce modèle. Au moment de l'élévation de la sainte hostie, le jour de sa première messe, le nouveau prêtre vit un ange, sous la forme d'un bel adolescent, vêtu de blanc, portant sur son vêtement une croix rouge et bleue. A chaque côté de l'ange paraissait un esclave chargé de lourdes chaînes; l'un d'eux semblait un Chrétien, l'autre un païen. Jean de Matha reconnut dans cette apparition qu'il était appelé à racheter les captifs des mains des infidèles. Voulant s'assurer de plus en plus de la volonté de Dieu à cet égard, Jean se rendit dans une épaisse forêt, non loin du village de Gandeln, au diocèse de Meaux. Il y trouva, conduit par la Providence, le saint ermite Félix de Valois qui, depuis de longues années menait une vie pénitente dans la solitude. L'unité de vues et de sentiments cimenta bientôt l'amitié des deux serviteurs de Dieu, qui avaient l'un et l'autre consacré leur vie aux veilles, aux jeûnes, à la prière, à la méditation. Les deux solitaires s'entretenaient un jour des bontés infinies de Dieu, assis près d'une source de la forêt, lorsque de l'épaisseur du bois apparut tout à coup un cerf portant sur le front une croix de couleur rouge et bleue, qui avait absolument la forme de celle que Jean de Matha avait vue portée par l'ange lors de sa première messe. Le signe leur parut clair. Ils étaient appelés à racheter les Chrétiens captifs des mains des Mahométans, et ils n'hésitèrent pas à consacrer leur vie à cette œuvre. Ils prirent la résolution de se rendre à Rome pour soumettre leur projet au Pape Innocent III, qui venait d'être élu. Le souverain Pontife approuva leur zèle, pensa à leur projet devant Dieu, et, un jour qu'il offrait le saint Sacrifice à S. Jean de Latran, c'était le 28 janvier, il eut la même vision que Jean de Matha. Reconnaissant ainsi la volonté divine, il approuva solennellement la création de l'ordre des *Trinitaires*, qui durent porter un costume blanc orné sur la poitrine d'une croix blanche et bleue. Il nomma Jean de Matha premier général. Philippe-Auguste autorisa les fondateurs à introduire leur ordre en France. L'évêque de Paris et l'abbé de Saint-Victor eurent la mission de rédiger les statuts des nouveaux religieux et de leur procurer un couvent. Gauthier de Châtillon leur assigna sur ses terres un sol approprié à la construction d'un monastère, à l'endroit même où le cerf miraculeux leur était apparu. Le monastère reçut de là son nom de Cerfroy. Marguerite, comtesse de Bourgogne, le dota de revenus suffisants pour l'entretien de vingt religieux. Cerfroy, dont Félix de Valois fut le premier abbé, demeura la maison-mère de tout l'ordre. Le Pape lui fit aussi don de la maison de S. Thomas della Navicella (ou *in formis*, *di forma Claudia*), à Rome, et elle devint la seconde résidence de l'ordre. La part que de tous côtés on prit au nouvel institut, son rapide accroissement prouvèrent clairement qu'il était protégé du

Digitized by Google

Ciel. L'Angleterre et la France lui fournirent dès l'origine des membres aussi nombreux que distingués, tels que le savant *Jean Anglic*, de Londres, *Guillaume Scot*, d'Oxford, *Pierre Corbelin* (plus tard archevêque de Sens) et *Jacques Sournier*.

Jean de Matha voulut sans retard prendre en main l'œuvre de la rédemption des esclaves chrétiens et partir immédiatement pour l'Afrique; mais le Pape le retint, parce qu'il en avait besoin pour d'autres desseins. A sa place ce furent Anglic et Scot qui se rendirent au Maroc, afin d'intervenir auprès du sultan Miramolin. Ils furent assez heureux pour racheter, dès 1200, 186 Chrétiens qu'ils rendirent à leur patrie. La même année les frères obtinrent le couvent de Hondscoote, en Flandre, et un autre à Arles. Partout on leur vint en aide. Jean de Matha demanda alors au Pape la faveur de pouvoir se rendre en Afrique. En traversant l'Espagne, qui était sur sa route, il gagna la faveur du roi et des princes et obtint qu'ils créassent des établissements pour racheter les Chrétiens captifs.

Il partit enfin pour Tunis, et là, au milieu d'indicibles difficultés et de souffrances sans nombre, il racheta 120 Chrétiens, dont il ranima la foi, qu'il consola et instruisit dans les vérités de la religion. Il eut toute espèce d'outrages à subir et fut constamment en danger de perdre la vie. On le trouva un jour à Tunis abîmé de coups et nageant dans son sang; ses douleurs ne pouvaient altérer sa sérénité; il attendait avec joie le martyre ou une perpétuelle captivité parmi les Turcs. Mais la Providence en avait décidé autrement et lui fournit miraculeusement les moyens de retourner en Europe. Jean se rendit avec tous les captifs rachetés sur un bâtiment et quitta le rivage. A peine avait-il pris le large que les Barbares le suivirent, brisèrent son gouvernail et son mât, déchirèrent les voiles et livrèrent l'équipage à une perte presque certaine au milieu des flots déchaînés. Dans ce péril extrême Jean eut recours au Ciel, suspendit au mât son manteau et ceux de ses compagnons en guise de voiles, demanda avec une fervente prière à Dieu de guider le navire, se plaça, le crucifix à la main et en chantant des psaumes, sur le pont, en s'abandonnant pleinement à la conduite d'en haut. Tout à coup s'éleva un vent favorable qui, en peu de jours, poussa le navire vers le port d'Ostie. Cependant Félix de Valois avait fondé de nouveaux couvents en France et avait acquis à Paris le terrain nécessaire pour en construire un sur un emplacement où se trouvait une chapelle dédiée à S. Mathurin, ce qui fit donner à l'ordre le nom de *Mathurins*. Dans certaines contrées on les appelait *Frères aux ânes*, parce que la règle primitive ne leur permettait d'autre monture que des ânes pour voyager. Plus tard la règle fut adoucie; ils purent se servir de chevaux et manger de la viande, ce qui leur avait été également interdit d'abord. Jean, quoique affaibli par le travail et les fatigues, parcourut l'Italie, l'Espagne et la France pour visiter ses monastères et en ériger de nouveaux, pour maintenir la discipline, prêcher la parole de Dieu et combattre l'hérésie des Albigeois. Il fonda une dévotion spéciale en l'honneur de la sainte Trinité, et plaça son ordre comme sa personne sous la protection de la sainte Vierge. Philippe-Auguste le nomma théologien et aumônier de la cour, conseiller ecclésiastique, et ces titres passèrent ensuite au général des Trinitaires. Jean de Matha se rendit, à la demande du Pape, de Paris à Rome, où il passa les deux dernières années de sa vie à visiter les captifs, à secourir les pauvres et les

Digitized by Google

malades et à répandre la parole de Dieu. Ses prédications avaient un succès extraordinaire, et personne ne pouvait résister à l'esprit qui parlait par sa bouche.

Le 21 décembre 1213 Jean de Matha termina sa vie active et dévouée à Rome, à l'âge de 61 ans, 16 ans après l'approbation de son ordre. Peu de temps auparavant (20 janvier 1212), Félix de Valois l'avait précédé dans l'autre monde.

L'ordre des Trinitaires se répandit avec une extrême rapidité; ce qui prouve qu'il répondait à un véritable besoin de la Chrétienté à une époque où la 5e croisade avait si tristement échoué et où devenait de plus en plus vive et périlleuse la lutte de l'Occident contre les infidèles, qu'encouragaient leurs succès. Après la mort des deux saints fondateurs Honorius III confirma leur ordre; Clément IV en approuva la règle en 1267. Les Trinitaires comptèrent en peu de temps 250 couvents; on les partagea en 13 provinces, dont 6 en France (France, Normandie, Picardie, Champagne, Languedoc, Provence), 3 en Espagne (Vieille et Nouvelle-Castille et Aragon), 1 en Italie et 1 en Portugal. L'ancienne province d'Angleterre comptait 43 couvents, l'Écosse 9, l'Irlande 52. On ne peut énumérer ceux de Saxe, de Bohême, de Hongrie, etc.

Avec le cours du temps ces monastères furent envahis par la tiédeur, la négligence de la discipline, la divergence des opinions; le but primitif tomba en oubli. Cette situation demandait une réforme; elle fut entreprise en 1573, en France, par deux solitaires, nommés *Julien de Nantonville* et *Claude Aleph*, qui prirent l'habit de l'ordre avec l'autorisation du Pape et transformèrent leur ermitage en un couvent de Trinitaires.

L'essence de la réforme consista à rétablir l'observance de la première règle approuvée par Clément IV, à s'abstenir de viande, à porter des chemises en laine et à dire matines à minuit. Cette réforme ne fut introduite dans tout l'ordre qu'en 1635, d'après la volonté du Pape Urbain VIII. En Espagne le zèle de la réforme fit adopter l'usage de marcher pieds nus, et les Trinitaires espagnols furent appelés les Trinitaires déchaussés. Cette réforme plus austère fut due surtout au zèle de *Jean-Baptiste de la Conception*, qui l'introduisit à l'instar des Carmes déchaussés, en 1596, dans le couvent nouvellement fondé de Val-de-Pennas. Cette congrégation s'étendit promptement et se partagea en trois provinces: celle de la Conception, celle du Saint-Esprit et celle de la Transfiguration. Elle fut admise en Pologne, où le roi Jean III lui assigna un couvent à Lemberg et plusieurs autres maisons. Elle en obtint une à Vienne de la munificence de l'empereur Léopold, et se répandit de là en Hongrie et en Bohême.

En Italie elle eut des couvents à Turin, Livourne, Rome, etc., etc. En France le frère *Jérôme Haliès* parvint à la faire admettre à Aix, Chateaubriand, Seyne, Brignole, Mons, Saint-Quirin, Luc, Marseille, etc., etc.

En 1201 Jean de Matha avait fondé aussi en Espagne un couvent de *religieuses trinitaires*, qu'il avait confié à la direction de l'infante Constance, fille de Pierre II, roi d'Aragon, première supérieure de l'ordre. En 1612 Françoise de Roméro, fille du général espagnol de ce nom, établit à Madrid un couvent pour les religieuses trinitaires.

L'ordre fit sentir sa bienfaisante influence jusqu'en Amérique. En Europe il possédait, au dix-huitième siècle, y compris les Trinitaires déchaussés d'Espagne, 300 couvents. On a calculé qu'en 437 ans (jusqu'en 1635)

Digitized by Google

30,720 esclaves furent rachetés par eux.

L'influence de l'ordre et le nombre de ses maisons diminuèrent avec le zèle des religieux. La sécularisation porta ses mains avides sur les maisons et les biens des Trinitaires, surtout en Espagne et en Portugal, où ils avaient le plus d'établissements, l'Amérique non comprise.

La règle des Trinitaires n'est, au fond, que la loi des Chanoines réguliers de Saint-Augustin, quoique leur destination spéciale exigeât des statuts particuliers. Le principal statut consistait dans l'obligation de consacrer le tiers des revenus de l'ordre à la rédemption des captifs. Les provinciaux se nommaient *ministres* et étaient élus pour trois ans. Dans le principe les Trinitaires portaient le costume blanc avec la croix empreinte sur le scapulaire et le manteau. La forme et la coupe du costume n'étaient pas partout uniformes. Les déchaussés portent une robe et un scapulaire d'un gros drap blanc, avec la croix rouge et bleue, et par-dessus une mozette brune avec un capuchon.

Un institut tout à fait analogue à celui de saint Jean de Matha, et fondé dans le même but, fut l'ordre chevaleresque et religieux que créa, par les mêmes motifs, *Pierre Nolasque* (1), secondé par *Raymond de Pennafort* et par le roi Jacques d'Aragon, en 1223, à Barcelone, et qui reçut le nom de *ordo B. Mariæ de Mercede* (*ordre de la Merci*), parce qu'il s'était placé sous la protection spéciale de la sainte Vierge. Dès ses deux premières expéditions le saint fondateur de cet ordre parvint à arracher aux Mahométans des royaumes de Valence et de Grenade quatre cents Chrétiens.

Dans les temps les plus modernes le même esprit de fraternité chrétienne et de philanthropie véritable a inspiré une *Association de la sainte Enfance*, qui a pour but, non plus d'arracher des esclaves au joug des infidèles, mais des enfants païens à la mort temporelle et éternelle, en Chine et dans les pays idolâtres. Cette sainte association a été fondée par feu l'évêque de Nancy, le comte de *Forbin-Janson*.

Cf. l'opuscule du P. Waser, Einsied., 1852; Bonav. Baro, *Annal. ord. S. Trinit.*; Holsten, t. III; Hurter, t. IV; Biedenfeld, *Histoire du Monachisme*, Weim., 1837, t. I; *Hist. des Ordres religieux*, t. II; Thom. Broughton, *Lex. histor.*, et l'article ÉSCLAVAGE.

DÜX.

TRINITÉ. Le dogme de la Trinité enseigne les rapports de la personnalité et de la substance de Dieu; il dit comment la vie universelle et divine se détermine en vie personnelle. Comme c'est précisément par sa foi en la Trinité que l'Église se distingue des Juifs et des païens, ce dogme a dû de bonne heure être étudié, développé et défini. Ces définitions se trouvent dans les symboles et les professions de foi publiques de l'Église. Le dogme est proclamé par le Symbole des Apôtres, sous sa forme primitive et historique.

Le Symbole des Apôtres proclame la foi :

1° En Dieu le Père, créateur tout-puissant du ciel et de la terre;

2° En Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie;

3° Au Saint-Esprit.

Si ce symbole affirme par là, en général, que l'unité de Dieu se distingue en trois personnes, cette unité apparaît néanmoins non pas telle qu'elle est par elle-même, en Dieu, abstraction faite du monde, mais telle qu'elle se révèle dans son rapport avec le monde.

Cette partie historique du dogme, suivant laquelle Dieu s'est révélé au

(1) *Voy.* PIERRE NOLASQUE.

Digitized by Google

monde en trois personnes, était la chose capitale pour le Symbole des Apôtres; mais il fallait que la science chrétienne, née de cette foi divine, affranchît le dogme de la forme purement empirique et historique, et en développât l'idée spéculative, en cherchant à déterminer nettement le rapport des trois personnes en Dieu, la partie historique demeurant d'ailleurs la base empirique du développement scientifique. L'Église suivit cette marche scientifique dans la formation du dogme, qu'elle définit par les décisions du concile de Nicée en 325.

L'Église se trouva alors en état non-seulement de repousser les fausses doctrines des hérétiques, mais de trouver l'expression juste et adéquate correspondant au rapport des personnes divines avec l'unité de Dieu, et de formuler le dogme de manière à en faire l'objet direct de la foi. Elle détermina le rapport du Fils (et par là même le rapport du Saint-Esprit) au Père, en proclamant Notre-Seigneur Jésus-Christ Fils unique de Dieu, *né du Père*, c'est-à-dire de *la substance du Père*, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, non fait, mais *engendré*, consubstantiel au Père, ὁμοούσιος τῷ Πατρί. D'un autre côté le concile maintint la base empirico-historique qui attribue au Père tout-puissant la création, au Fils la rédemption, et affirme l'identité des personnes divines, reconnues en elles-mêmes et pour elles-mêmes, avec les personnes historiquement manifestées, par conséquent l'identité de la nouvelle et de l'ancienne forme du dogme, avec cette différence que la forme nouvelle fit ressortir l'unité des personnes dans leur action au dehors, en disant que le Père tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles, a tout fait par son Fils.

Quant aux fausses définitions qui, d'après les décisions dogmatiques du concile, sont rejetées, elles comprennent toutes celles par lesquelles l'hérésie, partant de la base empirico-historique connue, appliquait des rapports finis aux personnes divines, et, séparant ces personnes, unes en elles-mêmes, dans leur vie et dans l'unité de la substance, les identifiait avec la créature. Le concile se restreint aussi à la personne du Fils et repousse les assertions de ceux qui disent qu'il y eut un temps où le Fils n'était pas, qu'il n'était pas avant d'avoir été engendré, qu'il a été créé de rien, qu'il est muable ou changeant. Le concile définit la relation dans laquelle est le Père, en tant que personne, avec le Fils, en tant que personne, en disant que cette relation est une génération, la génération d'une personne consubstantielle. Ce qu'il y a de plus important dans ces définitions dogmatiques, c'est que par elles une fois pour toutes la vie personnelle de Dieu est affirmée comme une vie immanente en elle-même, indépendante de son rapport avec le monde. Et cette définition fait d'autant plus nettement ressortir la nature du rapport des personnes entre elles.

Dès lors et par là même il fallait nécessairement compléter le dogme en ce qui concerne le Saint-Esprit. C'est ce qui fut accompli par le Symbole de Constantinople de 381, qui enseigne, quant au Saint-Esprit :

1° Qu'il est le Seigneur qui vivifie;

2° Qu'il procède du Père, qu'il est adoré et glorifié avec le Père et le Fils;

3° Qu'il a parlé par les prophètes.

Le concile proclame évidemment par là que l'Esprit, comme le Fils, est une personne consubstantielle avec le Père; qu'il se distingue du Fils par la manière dont il reçoit l'être du Père. Le reste de ce que le Symbole dit du Fils (qu'il est engendré du Père avant tous les

Digitized by Google

temps) n'est au fond que le résumé des dispositions négatives du Symbole de Nicée.

Ces deux symboles ont été plus tard simplement reproduits et confirmés par les conciles œcuméniques d'Éphèse, en 431, de Chalcédoine, en 451, par le second et le troisième concile de Constantinople de 555 et 680.

Le second concile d'Éphèse rappelle ce qu'ont dit avant lui tous les conciles œcuméniques.

Une fois que toutes les circonstances empirico-historiques primitivement inhérentes au dogme de la Trinité eurent été éliminées, de manière à ce que le dogme ne fût plus que l'expression pure et absolue de la vie de Dieu en lui-même, il fallait que l'idée fût à son tour scientifiquement formulée et que ses divers éléments fussent nettement déterminés. Or tous ces éléments étaient déjà donnés dans la forme qu'avait reçue le dogme. Il proclamait en effet que la vie une de la Divinité se parfait dans la vie des trois Personnes consubstantielles, vivant les unes dans les autres, et de plus la forme de cette vie était déterminée par cela qu'il était dit que le Fils est engendré par le Père, que l'Esprit procède du Père. Ainsi était posé un double rapport entre les personnes divines : égalité de substance, distinction des personnes, et dans l'une et l'autre unité d'être et de vie divine. Le dogme, au point de vue formel, était en quelque sorte parvenu à maturité, et pouvait être exprimé dans la totalité de ses éléments et formulé comme idée concrète. C'est ce qui fut fait dans le Symbole *Quicunque* ou *de S. Athanase*, reçu et approuvé par l'Église.

Ce symbole, en tant qu'il a rapport à la Trinité, a deux parties. La première traite de l'égalité substantielle des trois personnes entre elles, quant à la divinité ; la seconde, de la distinction des personnes en vertu des rapports où elles sont les unes à l'égard des autres.

Quant au premier point, il est dit que nous devons adorer un Dieu en trois personnes et trois personnes en un seul Dieu, sans confondre les personnes et sans diviser la substance ; en d'autres termes, que, de même que les personnes sont entièrement identiques avec la Divinité, les personnes sont absolument distinctes les unes des autres. Car autre (*alia*) est la personne du Père, autre celle du Fils, et autre celle du Saint-Esprit. Et cependant la divinité du Père, la divinité du Fils et la divinité du Saint-Esprit est *une*, égale en gloire et en éternelle majesté ; tel est le Père, tel est le Fils, tel est l'Esprit-Saint. Puis l'égalité des personnes se trouve exposée dans les divers éléments qui constituent l'idée de Dieu ; elles sont également incréées, infinies, éternelles, toutes-puissantes ; ces attributs appartiennent à toutes les personnes et à chacune d'elles. Enfin comme conclusion de ce développement il est dit : Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et le Saint-Esprit est Dieu ; et cependant ce ne sont pas trois dieux, mais un *seul* Dieu. Le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur ; et cependant il n'y a pas trois seigneurs, mais un seul Seigneur. Le Symbole résume tout ce qui a été dit avant lui, et enseigne que si, en vertu de la doctrine chrétienne, nous sommes obligés de reconnaître chacune des personnes à part et pour elle, *singillatim*, comme Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous défend de les nommer trois dieux ou trois seigneurs. Ce qui avait été posé et affirmé dans la première partie, savoir : que les personnes sont des personnes réelles, c'est-à-dire des existences distinctes, est développé dans la seconde partie, où l'unité de la substance est toujours maintenue avec la distinction des personnes. Il est dit du Père qu'il n'est ni fait, ni créé, ni

Digitized by Google

engendré par personne ; du Fils, qu'il est engendré, *genitus,* par le Père seul, *a solo Patre,* mais qu'il n'est ni fait ni créé ; du Saint-Esprit, qu'il n'est ni créé, ni engendré, mais qu'il procède du Père et du Fils, *procedens.* C'est dans cette distinction de leur origine que consiste la singularité des trois personnes. Il n'y a par conséquent qu'un Père, et non trois Pères, un Fils, et non trois Fils, un Saint-Esprit, et non trois Esprits-Saints. Et comme la perfection permanente et éternelle de Dieu exclut l'idée du devenir ou d'un développement quelconque, il s'agit enfin de comprendre en unité Dieu en soi et Dieu hors de soi, et de séparer la forme extérieure de la vie finie de la vie divine et infinie. Cela étant, la conclusion du Symbole doit être ce qu'elle est en effet, savoir : que dans cette Trinité rien n'est antérieur ni postérieur, rien n'est plus grand ni moindre, mais que les trois personnes sont également coéternelles et consubstantielles entre elles, *coæternæ sibi sunt et coæquales.* Or cette conclusion est identique avec la définition posée au commencement, qu'il faut adorer l'unité dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. Ainsi le dogme exprime réellement l'idée de la Trinité, en ramenant ses éléments de la multiplicité à leur unité primitive.

Si nous comparons la forme de ce symbole avec les symboles antérieurs, nous voyons tout d'abord que la base empirico-historique dont on était parti a complétement disparu et a été remplacée par la simple détermination de l'action de chacune des personnes sur la réalité créée en général. Mais il faut que ce dernier point lui-même disparaisse si la Trinité doit être comprise et définie purement comme la vie immanente en Dieu. C'est là le progrès, mais l'unique progrès, que peut faire encore le développement du dogme de la Trinité. C'est sous cette forme et par cette formule que le dogme est défini au quatrième concile de Constantinople, acte X : *Credimus in unum Deum, in tribus consubstantialibus, et divinis, et principalibus personis, unum quidem et singularem Deum secundum rationem substantiæ, trinum autem vel tria si eum secundum rationem personarum prædicamus;* et au quatrième concile de Latran, Cap. I : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, æternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater, Filius et Spiritus sanctus; tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino.* C'est dans cette dernière définition du dogme par le concile de Latran, dans la transcendance de l'idée, abstraction faite de sa forme, que s'exprime la certitude qu'a l'Église d'avoir compris la Trinité purement, dans sa vie même, en elle et pour elle-même. Une fois cette forme complète et adéquate à l'idée entière acquise, le dogme peut rentrer directement dans la pratique de l'Église et reparaître dans la liturgie, comme on le voit dans la Préface de la sainte Trinité, où il est dit : *Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus ; qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu sancto unus es Deus, unus es Dominus; non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ. Quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu sancto sine differentia discretionis sentimus, ut in confessione veræ sempiternæque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

C'est dans cette forme parfaite que le dogme de la Trinité est désormais proposé à la foi des fidèles par l'Église, c'est dans cette forme qu'il faut l'admettre si nous voulons réellement

Digitized by Google

professer la foi catholique. Mais, en nous transmettant cette foi, l'Église affirme que c'est une foi révélée, c'est-à-dire que c'est une science qui lui a été directement communiquée par Dieu. Par cela même qu'elle est révélée cette foi renferme une science divine formulée dans des termes humains, elle est par conséquent une synthèse divino-humaine, et comme le fonds de cette synthèse est infini, tandis que la forme en est finie, on peut, non-seulement par rapport à la Révélation en général, mais en particulier par rapport à chaque élément de cette Révélation, se demander et chercher à reconnaître dans quel rapport la forme est avec le fonds, comment cette forme finie et déterminée est l'expression propre et adéquate de tel ou tel élément de l'idée révélée.

En cherchant à méditer la teneur du dogme dans sa forme finie et déterminée, nous en achevons, nous en complétons pour nous l'idée spéculative, la spéculation consistant précisément à voir, à réfléchir dans une forme finie, comme dans un miroir, l'image de la vérité infinie. Les expressions par lesquelles on a cherché à saisir l'idée de la Trinité divine se rapportent soit à l'idée générale de la substance, comme *οὐσία*, *φύσις*, *θεότης*, *substantia*, *essentia*, *natura*, *divinitas*, *deitas*, ou désignent en particulier la personnalité, comme *ἰδιότης*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *ὑφιστάμενον*, *proprietas*, *persona*, *suppositum*, *subjectum*. On comprend sans peine ce qu'on entend par cette première série d'expressions. On supprime par elle l'existence abstraite, limitée et limitante des personnes en elles-mêmes, la substance désignant l'être un, la nature désignant la vie une qui le pénètre, la divinité marquant l'union intime des personnes divines. Elles expriment par conséquent ce qui est commun et général aux trois personnes de l'Unité divine.

Quant à la seconde série d'expressions employées pour désigner les attributs en particulier, il faut remarquer d'abord qu'il n'y a pas de différence entre *πρόσωπον* et *ὑπόστασις*, *persona* et *subjectum*. Cependant on a hésité pendant quelque temps par rapport au mot *ὑπόστασις*, parce que les Grecs s'en servaient aussi dans le sens de *οὐσία*. La discussion à cet égard fut close dans le synode tenu en 357 par S. Athanase à Alexandrie. A dater de ce moment les Grecs entendirent par le mot *ὑπόστασις* tout à fait la même chose que les Latins par le mot *persona*. On ne peut, il est vrai, nier que la distinction entre *ὑπόστασις* et *οὐσία*, à en juger d'après les usages de la langue grecque, n'ait quelque chose de purement conventionnel, et l'on comprend la possibilité du malentendu qui sépara les Grecs et les Latins, et c'est pourquoi plus tard, lorsqu'on identifia *ὑπόστασις* avec *persona*, un reste de la signification primitive subsista. Il est certain en effet, d'après les usages postérieurs de la langue, qu'on désignait à la fois par ce mot le rapport de la personne à la substance générale et l'unité de la substance divine. On ne s'en sert par conséquent jamais en parlant de toute la Trinité, et seulement quand on parle d'une personne dans son rapport avec la Trinité. Il en est de même des Latins lorsqu'ils emploient, comme par exemple S. Augustin (1) et S. Anselme (2), *substantia* dans le sens de *persona*, et en distinguent l'*essentia*. Si l'on insiste là-dessus, il faut évidemment dire qu'il y a une différence entre *ὑπόστασις*, *substantia*, et *πρόσωπον*, *persona*, dans le sens indiqué plus haut, de sorte que le mot *persona* désigne ce qui est purement personnel. Il faut donc que cette idée soit plus strictement

(1) *De Trinit.*, VII, 11.
(2) *De Fide Trinit.*, c. 9.

Digitized by Google

déterminée. D'après Boëce, on doit entendre par ce mot la substance indivisible d'une nature spirituelle, *naturæ rationalis individua substantia, de duabus naturis et una persona Christi* (1), c'est-à-dire, d'après la terminologie moderne, l'*ipséité* pure. Au moyen âge Richard de Saint-Victor détermina plus nettement encore cette idée. Il rejeta la définition de Boëce, qu'il ne trouva pas assez générale ; il dit qu'elle ne comprenait pas toute la substance de la personne et ne la désignait pas seule ; car, si la substance de Dieu est indivisible, l'indivisibilité appartient aussi à d'autres êtres qui ne sont pas des personnes, et, si la substance n'est pas indivisible, la personne n'est pas non plus une substance indivisible. Ce que la personne possède uniquement quant à elle, c'est son existence ; celle-ci est inaliénable, et l'on dira plus exactement de la personne comme telle, en Dieu, qu'elle est l'existence incommunicable de la nature divine, *naturæ divinæ incommunicabilis existentia* (2). Mais si, et c'est ce qu'a voulu en fait Boëce, l'on comprend l'individuel comme ce qui est purement pour soi et en soi, il se trouve que la définition de Richard s'accorde au fond avec celle de Boëce.

On a ensuite fait ressortir davantage dans l'idée de la personne la rationalité. Cela était nécessaire si l'on ne voulait pas briser l'unité de nature en définissant l'existence en elle-même, car c'est par la nature raisonnable, *rationalis natura*, par la conscience actuelle de l'existence propre, que l'union, la pénétration réciproque des personnes est possible malgré leur existence individuelle, et que se pose l'unité actuelle de la conscience désignée comme personnalité, *personalitas*. A l'idée d'incommunicabilité se rattache celle e propriété, *proprietas*, ἰδιότης. La propriété n'est pas autre chose que ce qui en une personne est incommunicable à toute autre, ce par quoi elle est une personne différente de toute autre. Ces propriétés, ces attributs, *proprietates*, sont la paternité, la filiation, *paternitas*, *filiatio*, et la procession, *processio*, *spiratio activa*. Mais, comme elles reposent sur le procédé immanent de la vie en Dieu, elles se manifestent par les relations dans lesquelles les personnes sont les unes à l'égard des autres et qui établissent la communauté de leur nature.

Elles ne sont par conséquent en aucune façon identiques avec les personnes mêmes ; elles servent à révéler l'organisme de la vie de la Trinité, de même que la vie des trois personnes s'unit dans la vie une de la Divinité. Ces relations réelles en Dieu, *relationes reales in Deo*, sont la paternité, la filiation et la procession, *spiratio activa et passiva*, la première considérée dans le Père et le Fils, la seconde dans le Saint-Esprit.

De là naissent les cinq notions, *notiones*, énumérées par les dogmatiques, savoir : les quatre que nous avons indiquées plus haut, et l'*innascibilitas*, qui ressort de l'idée de la paternité. Tous ces différents éléments se résument dans l'idée une et concrète de la *circuminsessio*, περίχωρησις, en vertu de laquelle la vie divine est une dans la distinction des trois personnes, l'essence divine étant tout entière dans chacune des personnes : *Ubi est essentia, ibi oportet esse tres personas ;* car si Dieu est un, au point d'être et de vivre réellement dans trois personnes, s'il est le Dieu triple, au point que cette Trinité constitue un organisme vivant unique, ce rapport de l'unité et de la trinité est tel que les trois personnes, malgré leur distinction, en

(1) P. 958.
(2) *De Trinit.*, IV, 21-23.

Digitized by Google

vertu de leur consubstantialité, se pénètrent constamment et vivent l'une dans l'autre. Cette communauté absolue, dans laquelle chaque personne possède par ses relations la substance des autres personnes, cette expansion éternellement calme et ce calme éternellement expansif constituent la cohabitation permanente des personnes divines les unes avec les autres; ainsi la vie divine de la Trinité est un éternel procédé en vertu duquel les trois personnes, étant les unes dans, par et pour les autres, possèdent chacune la substance des autres et forment ainsi la personnalité de Dieu. Cette unité parfaite, cette identité de la vie se montre dans tous les moments qui appartiennent à l'idée de la personnalité, dans la sphère de la connaissance, dans celle de la volonté et dans celle de l'amour. Il résulte de l'identité absolue de l'acte de la connaissance des trois personnes l'unité et la simplicité absolue de leur conscience, en vertu de laquelle chaque personne connaît précisément ce que sont les autres, et ne le sait que par l'immanence de sa science dans la science des autres. Il en résulte l'identité absolue de la volonté des trois personnes, en vertu de laquelle chaque personne pose par sa volonté la volonté de toutes, et ne veut que parce que les deux autres veulent avec elle. Il en résulte le reflet de l'identité absolue de la science et de la volonté dans la conscience ou l'amour réciproque, qui est à la fois amour de soi et amour des autres, amour des autres et amour de soi.

De cette éternelle perfection des trois personnes dans l'unité de leur substance, de leur constant rapport et de leur permanente pénétration, résulte enfin le repos absolu et la pleine satisfaction, l'éternelle béatitude que la Divinité goûte dans la jouissance d'elle-même.

D'un autre côté, c'est ainsi que s'explique le rapport absolument identique dans lequel les personnes divines sont avec le monde, et dont la diversité et la multiplicité dépendent uniquement du caractère variable, changeant, mobile du monde dans son développement temporaire.

Mais, en même temps, la vie de la Divinité est le prototype éternel et parfait de ce développement progressif de la création, toujours en mouvement pour se parfaire et se compléter.

Enfin, de tout ce qui précède résulte, en résumé, le fait évident pour la conscience chrétienne du retour de tout au Père, qui, principe infini et terme éternel de tous les mouvements de la Divinité en elle et hors d'elle, unit tout en lui, φύσις τοῖς τρισὶ μία, Θεὸς, ἕνωσις δὲ ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς, οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχοδα(1).

Tels sont les éléments de la forme dans laquelle l'Église a résumé et par laquelle elle a expliqué la science de Dieu; désormais il s'agit pour elle de considérer l'idée exprimée par cette formule dans sa pureté, en elle et pour elle-même. En distinguant le fonds de la forme nous retrouvons l'analogie, c'est-à-dire le reflet de la vie divine dans la vie des créatures. Partant du rapport de la substantialité à la personnalité divine, nous trouvons une première analogie ici-bas dans le rapport du genre à l'individu. Ce rapport explique comment une foule d'êtres individuels, malgré la diversité de leur existence, constituent une unité par leur essence même, par leur nature commune, et ceci résout la première difficulté que la raison trouve à comprendre l'identité là où se rencontrent des oppositions. Si le monde, dans sa réalité, présente nécessairement la ca-

(1) Greg. Naz., *Orat.* XLII, n. 15.

Digitized by Google

tégorie de l'unité comme celle de la multiplicité, on ne peut être surpris qu'il faille appliquer les mêmes formes de la pensée à la Divinité. Sans doute, vu superficiellement, le genre n'est qu'une unité abstraite, qui résume les objets multiples conçus en notion générale; mais plus on étend la notion de la multiplicité encore indéterminée et indéfinie, plus on l'élève à la notion de la totalité complexe de toutes les existences finies, et plus l'unité abstraite devient réelle et numérique. Car, quand la multiplicité des objets isolés se forme en un tout et constitue l'unité numérique du monde, le genre cesse d'être une catégorie purement rationnelle, étrangère à la réalité; il se détermine plus exactement, car il embrasse alors d'une manière absolue tous les objets individuels dans la totalité d'une vie unique. Mais en concevant ainsi tout ce qui est fini comme un être unique on n'anéantit en aucune façon l'existence propre de l'individu. C'est précisément du rapport de l'individu avec tout le reste que ressort plus nettement la notion de l'individu; car la notion de l'individu représente une totalité relative, c'est-à-dire l'être et la vie de l'univers dans une existence particulière et individuelle; ainsi le rapport du genre à l'individu est tel que le genre n'est réel que dans les individus, que les individus ne sont réels que dans le genre, ce qui veut dire, en d'autres termes, que la nature de la réalité finie en général est l'unité, et non pas l'identité de l'idéal et du réel.

Si, comme on le doit, on comprend le rapport du genre à l'individu dans ce sens, on ne peut rien objecter contre ce que dit l'Église quand elle cherche à expliquer l'unité de la nature divine par la catégorie du genre, et l'on voit que la critique moderne n'est pas fondée quand elle attaque le dogme de ce côté et quand elle trouve une difficulté insoluble dans la nature du rapport de la substance et des personnes. « Si, dit Schleiermacher, nous suivons cette analogie, il n'y a plus d'égalité possible entre l'unité et la trinité; il faut, ou qu'en tant que réalistes nous fassions prévaloir l'unité, et alors la distinction des personnes, entraînant une subordination nécessaire, s'efface, et le monarchisme divin l'emporte; ou qu'en tant que nominalistes nous fassions prévaloir la trinité, et alors l'unité, pure abstraction, disparaît pour laisser la place à l'Être absolu, à la divinité du Saint-Esprit, à la divinité du Christ, au rapport du Christ comme Fils avec son Père, et nous courons le risque d'aboutir au tritheisme. Il ne semble pas, puisque nous sommes obligés de commencer ou par l'unité ou par la trinité, qu'il y ait une voie moyenne possible, sans qu'elle incline beaucoup d'un côté ou de l'autre. Mais il n'y a dans l'hypothèse de l'Église aucune subordination de l'une à l'autre, et dès lors il ne reste, quant à la distinction éternelle des personnes dans l'Être suprême, qu'à admettre l'une des suppositions que nous venons de faire, ce qui est contraire aux conditions de la doctrine de l'Église, ou, si nous nous soustrayons à ces exigences, nous ne pouvons aboutir, ni à l'unité, ni à la trinité, et nous restons hésitant entre les deux (1). »

Mais, d'après tout ce que nous avons dit, il est évident que cette objection résulte uniquement de ce que l'on ne comprend pas le dogme et la manière dont le dogme applique la catégorie du genre. Car, en appliquant cette catégorie à Dieu, ce n'est pas dans le sens réaliste supposé par Schleiermacher, enseignant une identité absolue, confuse, abstraite de la Divinité; par cela qu'à l'idée de l'identité s'unit en même temps la

(1) *Dogmatique*, p. 502.

Digitized by Google

catégorie de la personnalité, on rejette naturellement ce qu'il y aurait d'impropre dans la première idée, et l'on pose la substance dans sa distinction immanente. Ensuite, en partant des personnes, il ne s'agit pas de les considérer comme réelles, c'est-à-dire comme des manifestations diverses de la substance divine et unique, émanant d'elle et disparaissant en elle; mais, appliquant la catégorie du genre, nous concevons les personnes comme identiques dans leur substance, comme des totalités absolues. Ce qui est vrai par conséquent, c'est que les deux catégories appliquées à la Divinité sont, non pas en opposition, mais en harmonie; elles ne se repoussent pas, elles s'accordent; Dieu est conçu, non, comme le voit Schleiermacher, dans une *quaternité*, mais dans la trinité. Par conséquent le dogme veut que le rapport du genre et des individus, appliqué à la sphère finie, soit envisagé autrement que ne le fait Schleiermacher, qu'il dépasse les opinions exclusivement réalistes ou nominalistes, qu'il les identifie au contraire, et c'est de cette idée du rapport véritable que suppose le dogme qu'aurait dû partir la critique de Schleiermacher. Mais alors non-seulement elle n'aurait rien eu à rejeter dans la foi de l'Église, mais elle aurait trouvé cette analogie parfaitement propre à faire comprendre l'unité de ce qui est multiple. Au lieu de cela Schleiermacher, procédant d'une façon tout à fait hérétique et arienne, substitue à la doctrine de l'Église une sorte de trithéisme, en disant positivement que l'Église est portée à faire valoir les personnes plutôt que l'unité de la substance, et, ce qui est inconcevable, il prétend le prouver en en appelant au Symbole de S. Athanase : SICUT *singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri Christiana veritate compellimur*, ITA *tres Deos aut Dominos dicere catholica religione* PROHIBEMUR, et il remarque « que les personnes se distinguent les unes des autres par des propriétés particulières que la substance divine ne suppose pas en elle par elle-même, mais que l'Être divin lui-même n'est que dans ces trois personnes, et non hors d'elles, ni comme quatrième personne, ni d'une manière impersonnelle ; qu'il n'est pas partagé entre elles, étant telle propriété dans celle-ci, telle propriété dans telle autre, mais étant tout entier et indivis dans chacune. » — Nous n'avons, pour représenter ce rapport de l'unité à la trinité, pas de type plus direct que la notion du genre et des individus qu'elle renferme; « car la notion du genre est tout entière et indivise dans les individus, et n'existe pas hors de ceux-ci (1). »

Mais il est hors de doute que l'analogie du genre fini n'est pas l'expression adéquate et complète de la vie de la Trinité divine, ce qui n'empêche pas que cette analogie ne puisse servir à faire comprendre l'idée divine. En effet, dans la sphère finie, il ne faut pas seulement distinguer entre le genre et l'individu, mais il faut évidemment les séparer en ce que l'individu n'est qu'une totalité purement relative, c'est-à-dire n'est une totalité que dans son rapport avec les autres individus, tandis que le genre est une totalité générique, une substance générale dépassant les existences individuelles et isolées. Dans cette forme elle est une pure notion, mais elle n'est pas comme telle sans existence dans un esprit pensant, c'est-à-dire en Dieu esprit. Il y a donc une double existence du genre, dans les choses elles-mêmes dont il est la cause immédiate et en Dieu, en qui il est le principe et le terme de l'être. De là résulte pour la réalité finie qu'elle n'est

(1) L. c., p. 583.

Digitized by Google

d'abord qu'une actualité qui se fait, qui passe de la puissance à l'acté, qui se réalise par le procédé historique. A mesure que ce procédé avance l'unité purement générique se transforme en unité numérique, et le rapport du genre est de plus en plus propre à être l'expression de l'infini dans la forme du fini.

Ce caractère de la réalité l'empêche encore, sous un autre aspect, d'être considérée comme une analogie complète de la vie divine. Il est d'abord propre à la créature, par cela qu'elle n'est pas d'abord, mais qu'elle devient, que l'unité ne se réalise pas en trinité, mais en multiplicité, tandis que, dans le dogme, la multiplicité est restreinte à la trinité.

Mais ces différences n'échappent pas à celui qui applique, dans un esprit religieux et dans le sens de l'Église, cette analogie à la Divinité; au contraire il les fait ressortir et il ne fait valoir l'analogie que pour ce qu'elle vaut; car, si on avait complétement identifié le rapport du genre avec Dieu, c'eût été bien plutôt exprimer la croyance païenne que la foi chrétienne en Dieu. C'est ce que prouve S. Grégoire de Nazianze (1). On lui objecte : « Mais quoi? les païens n'ont-ils pas aussi une divinité, comme leurs philosophes l'ont bien entrevu, et n'y a-t-il pas parmi eux une humanité une, qui est le genre entier lui-même? Et malgré cela ils ont beaucoup de dieux, et non un seul, tout comme il y a beaucoup d'hommes et non un seul? — Mais, répond-il immédiatement, c'est d'une manière purement intellectuelle, purement idéale, τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν, qu'il y a quelque chose de commun dans l'unité prise en ce sens, et c'est dans cette transcendance de l'idéal au-dessus du réel que les existences individuelles sont diverses entre elles suivant le temps, les affections et les forces. Car nous ne sommes pas seulement réunis, nous sommes aussi opposés aux autres comme à nous-mêmes; nous ne sommes pas un seul jour tout à fait les mêmes, à plus forte raison durant toute notre vie; notre corps et notre âme sont toujours en mouvement et en changement. » Cette transcendance du fonds sur la forme est enfin aussi le moment essentiel du dogme lui-même, puisque l'Église a toujours dit de la nature de Dieu qu'elle est ineffable, ἄῤῥητος, *ineffabilis*, proposition qui devait être la conséquence naturelle du théisme chrétien, et qui affirme simplement que Dieu ne se connaît d'une manière adéquate qu'en lui-même.

La seconde catégorie qui a été appliquée au dogme de la Trinité est celle de la personnalité. Nous reconnaîtrons à quel point cette catégorie est propre à représenter l'Être divin quand nous aurons envisagé l'idée de la personnalité en elle-même, et par conséquent dans son rapport avec ce que la Révélation nous apprend à cet égard. Cette seconde analogie de la personnalité complète ce qui manque dans la première. En effet, dans le dogme, ce n'est pas une unité indéterminée que suppose un nombre vague d'individus, comme ils sont compris dans l'idée de genre, mais c'est l'unité exactement numérique de trois personnes qui constituent par leur pénétration une personnalité une. On peut dire, d'après cela, que la conscience qu'a Dieu de lui-même s'exprime dans les personnes; mais on prend, dans ce cas, la conscience de l'esprit fini comme type de la conscience infinie. Or, en Dieu, l'acte de la conscience de lui-même consiste en ce que le moi est voyant, vu, et se reconnaissant dans cette vue de lui-même; il est le moi voyant, le moi vu et le moi se connaissant dans cette vue;

(1) *Orat.* XXXI, 15.

Digitized by Google

c'est la trinité dans une unité absolument numérique. Sous cette forme l'analogie de l'esprit fini avec l'esprit *absolu* est la plus frappante et la plus claire. Vue de plus près, elle se recommande par cela qu'elle exprime l'unité dans une triplicité de moments; mais elle est en défaut dans le sens contraire, en ce que, dans sa triplicité, la personnalité des moments disparaît. De plus, le moi réel se trouve en face du procédé de la conscience de lui-même dans ses trois moments comme substance antérieure au moi et indépendante de lui, ce qui ne peut s'appliquer au rapport des trois personnes divines en tant que substance. Enfin, dans l'esprit, le devenir est un devenir fini, un passage de la puissance à l'acte, ce qui est fondé en ce que l'idée de ce devenir existe aussi bien dans l'esprit qu'en Dieu, en Dieu comme principe et terme, tandis que Dieu est être parfait, acte pur, c'est-à-dire qu'il n'y a de devenir en lui qu'en tant qu'il est aussi l'Être éternel ou l'éternel mouvement dans sa perfection éternelle.

Ainsi la substance n'est pas un quatrième moment en dehors des trois personnes; elle est en elles, subsiste en elles dans une triple relation, de telle sorte qu'elle est l'être simple, indivisible, dans la trinité des personnes. C'est ce qu'il faut savoir pour ne pas tomber dans l'absurdité de Joachim Floris, au moyen âge, et de David Straus, dans les temps modernes, qui l'un et l'autre prétendent que le dogme de la Trinité enseigne à proprement parler une *quaternité*. Cette conclusion absurde prouve le danger de considérer la conscience finie comme un type adéquat de la conscience infinie. On arrive par là à une identification panthéistique du procédé vital du monde avec la vie divine, comme le fait Hégel. Hégel admet qu'une identité vide, confuse en Dieu, est une fausse notion de la raison qui s'imagine avoir tout fait quand elle a nié la distinction concrète et la noie dans une unité abstraite. Ce serait une singulière destinée du Christianisme, objecte-t-il au rationalisme, si le principal dogme n'était qu'une contradiction palpable des plus simples propositions des mathématiques ou de la logique, et qui l'eût fait passer depuis plus de mille ans pour la plus importante des vérités religieuses. Mais il suffit de se convaincre de ce que le dogme enseigne pour en reconnaître la vérité dans sa teneur spéculative. Dieu est esprit; comme esprit il connaît; la connaissance n'est pas possible sans un terme autre qui est connu et que l'esprit s'approprie par la connaissance. C'est ce qu'on peut parfaitement admettre. Mais Hégel dénonce immédiatement son panthéisme en ce que la connaissance divine est pour lui la copie exacte de la connaissance humaine. Cet autre terme en effet est l'être pur de Dieu en tant qu'être impersonnel, idée logique, notion abstraite, en un mot l'être de Dieu, *in abstracto*, sans personnalité. Or il en est de même exactement de la conscience finie; l'esprit; se posant lui-même comme étant, se pose comme un autre terme en objectivité absolue, et il continue à acquérir la conscience de lui-même en ce qu'il se reconnaît dans ce non-moi, qu'il sait que cet autre est identique avec lui-même, et qu'il revient de cette objectivisation pour rentrer en lui-même, comme esprit ayant conscience de lui-même; c'est à quoi correspond parfaitement la description que Hégel fait de la manière dont Dieu acquiert conscience de lui-même. Cet autre terme en effet est Dieu même dans son idée logique; mais, comme la connaissance qu'il a de lui-même est le principe de cette position hors de lui, il ne peut demeurer dans cette objectivisation, elle n'est que la base du souvenir. L'idée logique parcourt une série

Digitized by Google

de métamorphoses, comme nature et esprit fini dans le paganisme et le Christianisme, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à maturité pour cesser d'être autre qu'elle-même et revenir en elle-même. Dieu se reprenant lui-même de son objectivisation comme monde se possède lui-même comme esprit ayant conscience; il n'est plus seulement l'être pur et immédiat, il est l'être médiat et complexe; il se connaît dans la totalité de sa nature pleinement révélée et manifestée. Mais la nature de Dieu étant ainsi identifiée avec le monde par Hégel, il a confondu et mêlé deux dogmes du Christianisme, le dogme de la Trinité et celui de la Création; il en est résulté qu'il n'a considéré la forme du premier dogme que comme l'image, l'expression symbolique de la naissance du monde.

Si, d'après Hégel, la conscience finie est l'expression adéquate de la conscience divine, Feuerbach a parfaitement raison quand il ne voit dans cette théologie qu'une pure anthropologie, dans un pareil Dieu qu'une simple et imaginaire hypostase de la conscience finie, et quand il traite une pareille divinité de pure notion abstraite, σχῆμα. Mais il a absolument tort quand il identifie cette théologie avec la science chrétienne.

Si l'on compare les deux analogies, on voit que, là où l'une d'elles est défectueuse, l'autre supplée à ce défaut et complète ce qui manque; si la catégorie du genre menace l'unité réellement numérique, on obtient cette unité par l'analogie de la personnalité, et, si dans celle-ci la trinité des personnes ne ressort pas suffisamment, l'analogie du genre y pourvoit. De là vient qu'il faut, reconnaissant les trois Personnes comme un Dieu, que l'unité et la trinité soient reconnues en même temps dans chaque personne, ce qui a lieu par la *circuminsessio*, en vertu de laquelle chaque personne possède la nature des deux autres, sans leur relation. Les mathématiques en offrent une analogie; la racine carrée de l'unité donne l'unité; cette unité multipliée par elle-même ne donne que l'unité, de telle sorte que l'unité reste entière dans les trois relations, et c'est précisément cette identité parfaite de l'unité, dans quelque rapport qu'elle entre, qui constitue sa nature. Mais l'unité, tout en s'affirmant dans cette triple relation d'une manière absolue, demeurant l'unité dans l'extraction de sa racine carrée, l'unité dans la multiplication d'elle-même par elle-même, produit en même temps l'idée de la grandeur discrète, et par là l'idée de la multiplicité, qui doit demeurer absolument étrangère à l'idée de Dieu. Comme il faut que les personnes, demeurant unes en elles-mêmes, en même temps se pénètrent réciproquement, et que, tout en se pénétrant, elles demeurent unes pour et en elles-mêmes, afin que ni l'unité ne se perde dans la trinité, ni la trinité dans l'unité, l'impuissance du langage à reproduire cet éternel mouvement de la vie divine et cet éternel repos révèle l'impuissance de la pensée qui ne saurait, dans des formes finies, comprendre et épuiser la nature de l'Être infini, et il faut que la pensée discursive, la réflexion logique finisse par faire place à la contemplation intellectuelle. Mais la contemplation elle-même ne dépouille pas son caractère borné et fini tant qu'il faut que la perception sensible lui fournisse sa forme, et nous sommes obligés de renoncer à l'espoir, tant que notre connaissance restera ce qu'elle est, de parvenir à une science parfaitement complète de la Divinité. Mais précisément en aboutissant et parce qu'elle aboutit à la contemplation intellectuelle, la connaissance rationnelle et logique complète les exigences et se

Digitized by Google

conforme aux conditions de l'idée dogmatique. En effet toute science révélée a pour but la pure contemplation en Dieu de la vérité révélée, ce qui est vrai surtout quand il s'agit de la science de Dieu lui-même. La science que l'Église donne de Dieu n'est qu'une science préparatoire; elle élève l'homme à l'état où l'homme uni à Dieu, qui est son terme, le contemplera face à face. La connaissance dogmatique de Dieu est donc la condition de cette science complète et définitive; elle y prépare, elle y amène; elle correspond parfaitement et nécessairement à l'état actuel de l'intelligence humaine.

Cette dernière observation nous fournit un nouveau point d'appui pour arriver à l'intelligence scientifique du dogme de la Trinité. La situation actuelle de l'humanité est un produit de l'histoire. Partant de cette base historique, nous avons développé le dogme jusqu'à son complément dans la contemplation divine; d'un autre côté, partant de son actualité, nous ramenons le dogme à son principe substantiel, base du développement. Tout ce qui se développe et se parfait historiquement n'est que l'exposition progressive et successive de ce qui est primitivement contenu dans le principe lui-même; la perfection est atteinte quand le développement qui a manifesté ce principe a été ramené à lui et de nouveau identifié avec lui.

L'histoire étant le développement des rapports que la création a établis entre Dieu et l'humanité, il est évident que le retour du dogme, revenant de sa manifestation historique à l'idéalité de son principe, doit s'opérer parallèlement avec le mouvement de l'histoire. Donc nous avons à connaître la genèse du dogme dans l'Église, la genèse du dogme chrétien dans la science antérieure au Christianisme, le dogme dans son immanence, dans le rapport de l'homme avec Dieu posé par la création.

Mais comme on revient ainsi à la nature de l'homme, telle qu'elle se manifeste directement, et comme cette nature se ramène à Dieu, Dieu est compris ici comme principe, de même que plus haut il était connu comme but de la science contenue dans le dogme; d'où il résulte que celle-ci exprime aussi, d'après son origine, la foi religieuse universelle, correspondant à la nature humaine.

A. — *Genèse du dogme de la Trinité dans l'Église.*

L'Église, dans la formation dogmatique de l'idée, se montre :

1° Négativement dans son rapport avec les tentatives faites par les hérétiques pour altérer la foi religieuse;

2° Positivement dans son rapport avec la foi religieuse elle-même. Elle garantit ainsi la teneur substantielle de la foi, en même temps qu'elle la manifeste dans sa totalité. Dans ce sens la genèse du dogme est en même temps la genèse véritable de la science ecclésiastique; mais l'identité de ce qu'elle contient est comme voilée par la continuité du développement.

Parmi les oppositions faites au dogme de la Trinité on rencontre d'abord la doctrine de l'Église grecque; on sait que l'Église grecque diffère de l'Église d'Occident par le dogme du Saint-Esprit, que l'Église grecque prétend ne procéder que du Père, tandis que l'Église d'Occident proclame que l'Esprit procède en même temps du Père et du Fils, *ex Patre Filioque*.

Cette différence fut exploitée par Photius (1), au neuvième siècle, pour séparer les deux Églises, et elle a continué à les séparer, malgré les tentatives d'union faites au 4e concile de

(1) *Voy.* PHOTIUS.

Digitized by Google

Latran et aux conciles de Lyon et de Florence. Ces conciles fixèrent plus exactement le rapport du Saint-Esprit aux deux autres personnes. Pour enlever aux Grecs le prétexte de dire que les Occidentaux enseignaient que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils comme de deux principes, le 4e concile de Latran proclama, avec l'assentiment des Grecs, qu'il procède des deux également, sans commencement et sans fin, *pariter, absque initio, semper ac sine fine.*

Au second concile de Lyon et au concile de Florence on ajouta encore que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais d'un seul, *non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ab uno principio; non duabus spirationibus, sed unica spiratione.* Cette unité de *spiratio* résulte de l'unité du Père et du Fils, et, comme cette unité est un des éléments fondamentaux du dogme de la Trinité, la doctrine occidentale n'est pas autre chose qu'une forme plus exacte et plus explicite du dogme. Mais nous en trouvons le germe déjà dans les Pères de l'Église. Tous les Pères qui se sont prononcés sur la procession du Saint-Esprit disent que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, διὰ τοῦ Υἱοῦ. Cette formule avait pour but, d'une part, d'affirmer en face des hérésies antitrinitaires l'existence personnelle du Fils, sans, d'autre part, laisser tomber la procession du Saint-Esprit, lequel procède du Fils. Plus l'opposition antitrinitaire s'affaiblit, plus il devint naturel de poser le Père et le Fils comme principe simultané de la procession du Saint-Esprit, et c'est ce que firent le Symbole *Quicunque* et le concile d'Éphèse. Ce ne fut donc en aucune façon une altération du Symbole, comme le prétendent les Grecs, que l'ordre que le roi Reccared donna, au troisième concile de Tolède (589), d'ajouter dans le Symbole, aux mots *Spiritum sanctum ex Patre procedentem*, les mots *et Filio*, et l'introduction qui se fit plus tard dans tous les symboles de l'Occident du *Filioque*. La formule de l'Occident est la plus complète, la plus adéquate au dogme, tandis que la formule grecque demeura opiniâtrément à un degré inférieur et imparfait de développement, et cet entêtement engendra le schisme.

Les oppositions hérétiques qui déterminèrent le développement positif du dogme de la Trinité, au concile de Nicée, furent le sabellianisme et l'arianisme (1). Sous l'influence de ces deux hérésies opposées le germe propre de notre dogme s'est scientifiquement développé dans l'idée de la consubstantialité (ὁμοουσία), au concile de Nicée. Ces deux hérésies ne s'accordent qu'en ce qu'elles s'en tiennent à l'unité de Dieu et en font la base de leur dogmatique; mais elles s'éloignent l'une de l'autre dans la manière dont elles comprennent le rapport de la personnalité avec l'unité de Dieu. D'après l'arianisme le Dieu un est en même temps l'unique personne divine, et celle-ci est le Père. En vertu de sa pureté absolue il est en rapport avec lui-même. Pour comprendre l'existence du monde l'arianisme a recours à l'idée néo-platonicienne du Logos, médiateur dont Dieu se sert comme d'un organe pour créer le monde. Quelque élevé que l'on suppose le Logos au-dessus du monde, il est absolument différent de Dieu, parce qu'il est un être créé dans le temps. Le sabellianisme suit, en face de cette direction dualiste de l'arianisme, la voie panthéiste. Tandis que les Ariens séparent la personnalité et la spiritua-

(1) *Voy.* ANTITRINITAIRES et ARIUS.

Digitized by Google

lité de Dieu de sa substance même, les Sabelliens séparent la substance de la personne. Pour se conformer en apparence à la doctrine de l'Église, qui reconnaissait trois personnes en Dieu, il fallut que Sabellius exposât le procédé théogonique par lequel la personnalité de Dieu se pose. Ce procédé est, pour Sabellius, identique avec celui de la création et de l'histoire, et consiste au fond dans la dilatation (ἐκτείνεσθαι, *dilatari*) et dans la contraction (συστέλλεσθαι, *contrahi*) de la monade divine. Les diverses formes de manifestations par lesquelles le divin se révèle se nomment πρόσωπα, et sont, dans leurs phases diverses, désignées sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. Le fini, dans son développement, n'est que la métamorphose de la Divinité, dont la vie, immanente dans la créature, est formellement caractérisée par les termes de μεταμορφοῦσθαι ou μετασχηματίζεσθαι. Du reste Dieu est μονοπόστατος en ce sens que dans chaque personne toute la nature divine est présente, les personnes existant chacune pour elle-même, et non simultanément et les unes dans les autres. On voit facilement que Sabellius ne reconnaît pour Dieu que l'Absolu, principe de la création et de l'histoire, dans et par lesquelles il se réalise. Il n'y a un moment téléologique dans ce pur procédé naturel qu'en ce que la substance, après s'être épuisée dans la dilatation, revient à son unité et à sa simplicité primitives par la concentration. Mais le sabellianisme révèle en cela son affinité avec les hérésies antérieures, notamment avec le gnosticisme, dont le fonds consiste à comprendre le procédé théogonique comme celui de la création. Il n'y a de progrès dans le sabellianisme qu'en ce qu'il restreint à une trinité close en elle-même la multiplicité fantastique des formes dans lesquelles les gnostiques font apparaître la vie divine. Cette tendance à l'unité fut poursuivie plus rigoureusement encore par les Ariens, en ce que, d'une part, ils soutinrent l'idée de la personnalité divine comme unité absolument simple, étant en elle-même et pour elle-même; que, d'autre part, ils concentrèrent dans le Logos les formes par lesquelles Dieu se manifeste au dehors.

Ils altérèrent par là en même temps deux points de la foi chrétienne, la foi en la Trinité et la foi en la création du monde. Ceci explique d'abord, ce que nous avons remarqué plus haut, pourquoi le concile de Nicée se prononça à la fois sur le dogme de la Trinité et sur le dogme de la création, ou plutôt montra nettement le rapport de l'un à l'autre. Mais comme le fonds des deux hérésies était surtout la séparation de la nature absolue de Dieu de sa nature spirituelle, il en résulta, par une conséquence naturelle, la nécessité où fut l'Église de trouver, pour la liaison des deux moments, l'expression propre correspondant à la foi chrétienne. En vertu de la nature absolue de Dieu il est impossible de séparer les personnes divines, en tant que cette nature absolue embrasse tout et n'est circonscrite par rien. En vertu de la nature spirituelle de Dieu l'absolu, où il existe, ne peut exister que comme esprit, comme personne. En appliquant la catégorie de l'absolu aux personnes elles apparaissent dans leur trinité comme unité, comme un seul être, comme trois existences de la même nature unies les unes aux autres, et, si ce rapport doit être fixé par une idée précise, il en résulte d'elle-même l'idée dont le concile s'est servi, savoir, celle de la consubstantialité, ὁμοουσία. Il n'est pas nécessaire de démontrer que l'éternelle coexistence du Père et du Fils, expliquée par l'idée de l'absolu, ne pouvait être représentée d'une manière plus adéquate que par l'idée de la généra-

Digitized by Google

tion, en éloignant toutefois toute notion finie, comme celle de souffrance, de mutabilité, etc., etc.

Mais la formule du dogme de la Trinité développée à Nicée n'est vraie qu'en admettant que l'Église avait déjà la conscience des éléments qu'elle contient logiquement. C'est ce qu'on peut supposer en général d'après la nature des objections des hérétiques, dans lesquelles on reconnaît sans peine les éléments falsifiés de la foi de l'Église. C'est ce que confirme ensuite la conduite de l'Église vis-à-vis des fausses interprétations de sa foi, en ce qu'elle repoussa également la fausse multiplicité des manifestations de l'Être divin du gnosticisme et le monothéisme abstrait des Nazaréens et des Ébionites, d'Artémon, de Praxéas, de Noët, de Bérylle et de Paul de Samosate. Que si on remonte jusqu'à l'antagonisme du Christianisme, du paganisme et du judaïsme, la conduite particulière de l'Église à l'égard des deux doctrines éclate en ce qu'elle cherche à convaincre les Juifs directement, en partant du fait de la Révélation de l'existence de Dieu en trois personnes, tandis qu'elle cherche à démontrer aux païens l'unité de Dieu par la contemplation raisonnable de l'univers. En outre les Pères de Nicée avaient la conviction qu'ils s'opposaient à l'erreur, et ils en appelaient, en faveur de leur doctrine, au principe de la tradition, leur foi n'étant que la foi traditionnelle de l'Église. L'arianisme au contraire ne dissimule pas l'opposition de sa théorie avec la doctrine dominante; il renonce à toute démonstration traditionnelle, et, comme toutes les hérésies, il déserte la tradition; ce à quoi il tient, ce qu'il soutient, c'est que sa doctrine est la seule forme raisonnable de la foi. Néanmoins, quelque évident qu'il soit que les Pères de Nicée sont restés fidèles à l'ancienne foi de l'Église, que les Ariens sont au contraire tombés dans l'hérésie, une science dont les dogmes sont dictés par les préjugés ou la haine de l'Église a interverti les rôles et proclamé la doctrine fixée par l'Église à Nicée une altération de la foi antérieure.

Or il est démontré d'une manière positive que ces éléments des définitions du dogme formulé par le concile de Nicée existaient en réalité dans l'Église avant la réunion du concile :

1° Par la formule du baptême, qu'on démontre avoir été la même de tout temps dans l'Église, et qui proclame précisément la foi chrétienne en opposition avec le monothéisme juif et le polythéisme païen ; les Pères de l'Église orthodoxe en ont formellement et à bon droit appelé à cette formule du baptême comme à une preuve positive de leur foi;

2° Par les plus anciennes liturgies de l'Église, notamment par l'antique doxologie : Gloire au Père, etc. ;

3° Par ce fait que les martyrs mouraient en confessant la Trinité divine;

4° Par le Symbole des Apôtres, dont l'antique origine est incontestée. La preuve qui ressort de ce symbole est fortifiée par ce fait qu'il exprime la foi chrétienne contre les Juifs et les païens, qu'il indique, comme les points particuliers de cette foi, la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, c'est-à-dire en des personnes divines, et que néanmoins il désigne cette foi comme la foi en un seul Dieu ;

5° Enfin par tous les Pères de l'Église antérieurs au concile de Nicée, en remontant jusqu'aux Apôtres : par Clément de Rome (1), Ignace d'Antioche (2), Justin Martyr (3), Athénago-

(1) I *ad Cor.*, c. 46.
(2) *Ad Magnes.*, n. 13; *ad Eph.*, n. 9.
(3) *Apol.*, I, n. 13.

Digitized by Google

re (1), Théophile d'Antioche (2), Irénée (3), Tertullien (4), Clément d'Alexandrie (5), Origène (6), Hippolyte (7) et Cyprien (8). Cette brillante série de témoins a été dans les temps modernes singulièrement corroborée par un témoignage nouveau, tout à fait grave, qui se trouve au livre IX des *Philosophumena* d'Origène, et qui nous fait connaître directement la foi de l'Église romaine sous les Papes Zéphyrin et Calixte (202-223).

L'interprétation hérétique que l'auteur inconnu de ce livre (un évêque et peut-être un antipape) donne de la foi de ces Papes fait précisément ressortir les éléments de notre dogme, au moins en ce qui concerne le Père et le Fils. Abstraction faite d'un premier point, qui ressort de ce que Calixte, comme il est dit, ne voulut se rattacher ni aux hérésies monarchiennes, ni au dithéisme qu'il proscrit, l'objet propre de la controverse entre les deux évêques est, non l'existence du Père et du Fils en tant que personnes, mais le rapport du Père et du Fils comme personnes, dans leur action au dehors. Calixte semble maintenir l'unité de Dieu dans les théophanies divines, tandis que son adversaire insiste sur une séparation des personnes; il appelle le Fils, dans son rapport avec le Père, ἕτερος, et il est, par ce motif, accusé de dithéisme par Zéphyrin et Calixte. Mais, quand il s'agit entre les deux partis de cette question du dithéisme, il est facile de reconnaître que la base de la démonstration de Calixte est la même que celle des décrets de Nicée, que sa doctrine est au fond identique avec celle du concile. L'idée qui est en question est l'indivisibilité des personnes, *inseparabilitas personarum*, idée qui ne fut nettement définie que longtemps après Nicée, par la sagacité critique que S. Augustin apporta dans l'examen des théophanies. Que si de cette discussion on voulait conclure qu'il y avait au moins de l'hésitation dans la foi chrétienne en la Trinité, on répondrait sans peine que cette hésitation ne porte que sur le travail de la pensée, cherchant à comprendre et à formuler exactement le dogme révélé et admis.

La déraison seule et le préjugé peuvent faire un reproche à l'Église de ce qu'elle se livre à ce travail.

Voici comment S. Augustin prouve que les Pères orthodoxes reconnurent que leur foi était identique avec celle des Pères antérieurs à Nicée (1) : *Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quæ Deus est, divinorum veterum et novorum traductores hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, unius cujusque substantiæ inseparabili æqualitate divinam instituent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est, Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est, Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coæqualis et ad Trinitatis pertinens unitatem.*

Cependant les ennemis de notre foi en jugent autrement; ils ont même réussi à découvrir la source d'où découle leur certitude, et cette source c'est la philosophie platonicienne, telle

(1) *Legat.*, n. 10, 12, 24.
(2) *Ad Autol.*, II, 15.
(3) *Adv. Hæres.*, I, 10, n. 1. Cf. III, 4, n. 2.
(4) *Adv. Prax.*, c. 2, 3, 4, 7, 8, 21.
(5) *Paed.*, I, 6; III, 12. *Strom.*, VII, 7.
(6) *De Princ.*, prolog., n. 4; l. IV, n. 20. *In Exod.*, hom. IX, n. 3. *In Psalm.* XVII, 16.
(7) *Contra Noet.*, n. 8, 11, 1, 14.
(8) Ep. 73 *ad Jub.*

(1) *De Trinit.*, I, c. 4.

Digitized by Google

qu'elle s'était développée au temps des Pères, sous la forme du néo-platonisme. Or, par un contraste étrange, ce platonisme des Pères de l'Église joue les rôles les plus divers dans l'histoire. Les théologiens catholiques, tels que le P. Pétau, se plaignent de ce que le dogme orthodoxe de la Trinité ait été défiguré et falsifié par le platonisme de quelques écrivains ecclésiastiques, et, d'un autre côté, cet élément déformateur et falsificateur du platonisme doit être le prototype et le fonds de la doctrine de l'Église. Quand on voit les choses simplement telles qu'elles sont et telles que l'histoire les révèle, on ne comprend guère comment on peut faire un tel abus du platonisme des Pères.

D'abord les Pères avaient, par rapport à Dieu et à la réalité en général, un principe de connaissance tout autre que les Néo-Platoniciens, savoir le principe de l'autorité. D'après les Pères, la science naît de l'enseignement, de l'expérience; pour savoir ce qu'est une chose il faut que cette chose me l'apprenne elle-même, il faut que je l'expérimente; pour savoir ce qu'est Dieu il faut que je tienne cette science de Dieu même, il faut que j'aie expérimenté, appris de lui-même ce qu'il est, en un mot il faut être θεοδίδακτος, surtout quant à ce que Dieu est en lui-même; je rejette toute autre autorité que celle de l'objet lui-même; je ne respecte à cet égard l'ancienneté, l'autorité d'aucun philosophe, en un mot, aucune science purement humaine; je n'admets de science de Dieu que celle dont Dieu lui-même est le principe. C'est lui qui doit m'enseigner, c'est de lui que je dois apprendre ce qu'il est. Or, cet enseignement, les Chrétiens l'ont reçu du Logos divin; c'est lui qui a apporté aux hommes la vérité une et pleine, et dès lors les hommes sont en état de reconnaître partout la vérité là où elle se présente, notamment là où sa recherche a été l'objet principal, le but sérieux des travaux de l'intelligence humaine, comme dans la philosophie grecque. Cette philosophie, dans sa vérité, n'est pas étrangère au Christianisme, car il serait contradictoire que la vérité fût étrangère à elle-même. Le fonds et l'essence de la philosophie étant donnés avec la Révélation, la philosophie a un côté vrai et participe au caractère de la vérité absolue et universelle. C'est ainsi que constamment, depuis S. Justin jusqu'à S. Augustin, les Pères ont compris le rapport du Christianisme à la philosophie. S'il devait en résulter quelque inconvénient, c'était bien plutôt le danger de confondre la philosophie païenne avec le Christianisme que de confondre le Christianisme avec la philosophie païenne. C'est ce qui s'est vu en effet quand on a ramené ce qu'on prétendait chrétien dans les philosophes, notamment dans Platon, à l'Ancien Testament, à des sources révélées. Mais on voit que la foi de l'Église, donnant la règle et l'autorité, ne pouvait courir de danger, et, si malgré cela on cite Platon en faveur du dogme chrétien de la Trinité, c'est précisément le Platon chrétien, c'est-à-dire le Platon compris chrétiennement, dans lequel on trouve les germes de la vérité, σπέρματα τοῦ λόγου. Cette méthode des Pères de l'Église eut une grande portée, en ce que, précisément, les germes de la vérité étant absorbés par la vérité chrétienne, celle-ci fut reconnue dans son universalité, dans sa totalité, et, d'un autre côté, en ce que, enlevant à la vie païenne son principe, la possession de la vérité partielle, elle décomposa et anéantit le paganisme. Et c'est ainsi que le Christianisme démontra par le fait qu'il était le complément de l'antique histoire, la plénitude des temps, la révélation réelle de

Digitized by Google

Dieu. Quant à la philosophie, elle devient en quelque sorte le fonds naturel au moyen duquel la science communiquée par la Révélation se transforme en science humaine, en idées humaines dans la forme des dogmes. C'est dans ce sens qu'agirent les Pères de l'Église; les hérétiques s'y prirent tout autrement.

En renonçant au principe de l'Église, suivant lequel la foi chrétienne repose sur l'enseignement immédiat de Dieu et se trouve ainsi ferme et inattaquable, ils durent, pour constater la vérité dans la foi chrétienne, recourir à leur pensée propre, à leur raison subjective, et, comme ils se mirent à l'œuvre, suivant l'esprit de leur temps, en consultant d'une manière éclectique les philosophes qu'offrait l'histoire, ils convertirent le Christianisme en paganisme, mais ne parvinrent par là même jamais à donner à leur foi corrompue la forme de la science universelle et à se constituer en Église. C'est ainsi qu'il faut comprendre les voix isolées qui, à cette époque, nommèrent la philosophie la mère de toutes les hérésies. Mais c'est précisément parce que la doctrine de Nicée est la doctrine de l'Église, c'est-à-dire qu'elle est devenue la foi universelle de l'humanité, et l'est demeurée malgré toutes les attaques de l'hérésie, que cette victoire de la doctrine est une victoire de la vérité même. Et c'est ainsi que se constate l'impossibilité de la prétendue naissance humaine du dogme de la Trinité, quand on remonte aux sources mêmes et qu'on recherche si c'est d'elles que découle la foi chrétienne.

La doctrine platonicienne dont il s'agit ici est, on le sait, la doctrine de la formation du monde. D'après Platon, les éléments de cette formation sont: 1° la Divinité, qui façonne le monde, le démiurge, le Père; 2° la matière dont le monde est formé ou le lieu dans lequel il est formé; 3° les idées, la forme universelle, les prototypes substantiels et les pensées éternelles suivant lesquels le monde est formé et qui sont l'être véritable dans le perpétuel devenir des choses. Le produit est le monde, la réalité en général, ou le Fils. Tout le Christianisme de la doctrine platonicienne résulte d'après cela de la forme mythologique de cette doctrine, qui désigne Dieu sous le nom de Père, le monde sous le nom de Fils. Du reste, la ressemblance entre la doctrine platonicienne de la formation du monde et le dogme chrétien est la même, pour parler avec S. Irénée, que celle qui existe entre l'image d'un roi et celle d'un renard.

Il faut en dire autant quand on fait du platonisme, et plus spécialement du philonisme, la source du dogme de la Trinité. Il y a dans Philon (1) deux formes scientifiques absolument hétérogènes, opposées l'une à l'autre: le théisme judaïque et le panthéisme païen, l'idée de la personnalité et l'idée de l'absolu en Dieu; ces deux antithèses sont présentées par Philon sans l'unité qui en fait le lien intime. L'unique lien par lequel Philon rattache ces deux idées est la transformation d'une forme dans une autre, Philon se jetant alternativement d'un côté ou de l'autre, au moyen de l'allégorie. Philon croit comme un Juif et pense comme un païen. Ce dualisme de la foi philonienne se retrouve dans sa doctrine du Logos. Celui-ci est l'organe par lequel Dieu a créé le monde: d'une part, il apparaît comme un être personnel sous les dénominations de premier né de Dieu, architecte du monde, économe de la Providence conservatrice, grand-prêtre; d'autre part, il apparaît comme le centre, la sphère idéale, l'idée des idées, l'âme du monde, l'harmonie de l'univers. Cette méthode de Philon, qui per-

(1) *Voy.* PHILON.

Digitized by Google

sonnifie les notions abstraites et transforme ces personnifications en notions logiques, lui est commune avec les doctrines dominantes de son temps, notamment avec le stoïcisme. C'est de cette manière qu'à l'aide de l'allégorie ils font de leur foi scientifique une foi religieuse. Le vrai proprement dit était pour eux la forme de la pensée abstraite et logique. Malgré toutes ses personnifications, le Logos de Philon reste ce que sont les idées platoniciennes, c'est-à-dire le monde idéal immanent dans le monde réel. Dès lors le Logos philonien tombe à l'état de notion purement logique, et il ne peut plus être question de similitude entre sa théorie et la doctrine de la Trinité chrétienne. Staudenmaier a tout à fait raison quand il considère le philonisme comme le type fondamental de toutes les tentatives faites pour corrompre le dogme de la Trinité, lors même qu'on n'est pas toujours obligé d'admettre une relation réelle et historique entre les hérétiques et Philon.

Henri Ritter, dans sa dissertation sur la doctrine de l'émanation admise par le dogme chrétien de la création, a donné une nouvelle face à l'hypothèse de l'origine première du dogme de la Trinité qu'on prétend déduire de sources non chrétiennes.

Il place la patrie du dogme de la Trinité dans les Indes. On peut bien dire à cette occasion qu'il n'y a que l'opiniâtreté d'un savant seul qui soit capable de soutenir mille absurdités plutôt que de chercher la vérité d'une manière libre et impartiale. Le dogme de la Trinité n'est pas chrétien : Ritter l'a ainsi décidé; il faut dès lors qu'il provienne du paganisme; pourquoi ne viendrait-il pas des Indes? Et aussitôt Ritter se transporte aux Indes, et crée l'hypothèse la plus prodigieuse qu'on puisse imaginer.

Mais des hypothèses sont toujours des hypothèses, c'est-à-dire des fantômes qui ne vivent qu'au clair de la lune. Voici à peu près comment Ritter développe ses idées. « La doctrine de l'émanation, telle qu'elle apparaît dans la philosophie religieuse des Alexandrins pour expliquer les rapports de l'absolu et du monde, est telle qu'on ne peut en attribuer l'origine aux peuples classiques de l'Occident. L'activité intellectuelle, le sens artistique de ces peuples répugnent directement à la théorie de la dépendance et de la passiveté absolue qui résulte de l'idée de l'émanation. Tout au plus peut-on voir une sorte de prédisposition à cette théorie dans l'affaiblissement de leur énergie politique et de leur activité spéculative. C'est pourquoi, si l'on veut expliquer la prédominance de la doctrine de l'émanation dans la conscience des peuples occidentaux, on est obligé d'admettre que plusieurs doctrines ont concouru à former chez eux une sorte de syncrétisme. C'est en général sous la forme orientale, *in concreto* sous la forme judaïque, que l'élément étranger s'est mêlé aux doctrines occidentales. Nous pouvons conclure le mélange de ces deux éléments des renseignements que nous avons sur les rapports de la civilisation grecque et de la civilisation de l'Inde au temps d'Alexandre le Grand (précisément au temps où cette *énergie* de l'esprit grec fut la plus grande!). L'admission du principe de l'émanation fit naître alors : 1° le néoplatonisme, 2° le gnosticisme; mais ce principe fut vaincu par la doctrine de la création des Pères de l'Église. Malheureusement l'Église n'avait pas su se défendre complétement de l'influence du principe de l'émanation; elle l'appliqua à l'idée de Dieu et en fit la doctrine de la Trinité. Ce qui prouve qu'il y a des éléments d'émanation dans cette doctrine, c'est la formule *lumen de lumine*, qui est em-

Digitized by Google

pruntée au système en question. La série de degrés par laquelle l'infini descend vers le fini, et qui, chez les gnostiques, s'étend à travers une multiplicité fantastique d'êtres divers, fut résumée par Origène dans l'idée d'un seul être, du Logos. Dès lors il fut facile de réduire toutes les figures de l'émanation à l'idée unique du Logos, reconnu seul comme Dieu, de voir dans le monde le non-divin, ce qui supprima en même temps la doctrine antérieure de la divinisation ou de l'apothéose des choses créées, θέωσις. »

Ainsi, selon Ritter, le dogme de la Trinité serait une altération à la fois de l'idée de Dieu et de l'idée de la création. Mais Ritter se trompe doublement. D'abord ce qu'il dit de la manière dont la doctrine de l'émanation s'introduisit en Occident est insoutenable. Ce que nous savons de la rencontre de l'esprit grec et de l'esprit indien au temps d'Alexandre, d'après les sources contemporaines, par exemple par Mégasthène (1), prouve au contraire que les Grecs reconnurent dans les doctrines indiennes une de leurs théories, notamment la théorie platonicienne, et non que les idées indiennes se trouvèrent dans les théories grecques. D'un autre côté, il y a dans la prédisposition des peuples occidentaux pour l'idée de l'émanation, que Ritter reconnaît lui-même, et surtout dans le stoïcisme, tous les éléments préalables nécessaires pour en tirer la doctrine tout entière. Ce qui répond aussi aux tendances de l'esprit occidental, c'est le penchant qu'il a de déduire du sentiment même de sa liberté et de son indépendance l'idée d'une dépendance absolue. Enfin le procédé qui fait remonter le dogme de la Trinité aux Indes est aussi grossier que celui qui, argumentant d'après la même méthode, chercherait l'origine de la papauté dans le Tibet et ramènerait l'idée du Pape à l'existence du dalaï-lama. Quant au côté théologique de la question, l'opinion de Ritter implique une fausse application des prétendues idées d'émanation comprises dans le dogme et une méconnaissance du développement du dogme de la création. Sans vouloir rappeler à Ritter précisément le *Pater luminum* des saintes Écritures, nous sommes cependant obligés de dire que, quand l'expression *lumen de lumine* proviendrait de la doctrine de l'émanation, elle perd, en s'appliquant à Dieu, tout le sens fini qui y était antérieurement attaché, et qu'elle devient une forme qui, par analogie, répond assez exactement à la vérité chrétienne qu'elle doit exprimer. Mais l'historien de la philosophie chrétienne devait savoir qu'une analogie, chez les Pères de l'Église, n'est jamais qu'une analogie et non la formule rigoureuse de la vérité même, qu'elle ne sert qu'à expliquer la vérité, et qu'il faut toujours rejeter l'élément fini qui ne s'adapte pas en elle à la vérité infinie dont elle n'est qu'une expression. Le passage de l'infini au fini, propre à la doctrine de l'émanation, est absolument étranger à la foi chrétienne et absolument inconciliable avec elle. Admettre une idée d'émanation en Dieu même, c'est abolir, anéantir la doctrine de l'émanation, vu qu'aucune doctrine plus que celle de la Trinité ne distingue rigoureusement la nature de Dieu de la nature du monde, et voilà pourquoi elle est aussi le vrai complément de la doctrine de la création. En effet la question fondamentale de la formation du dogme avant Nicée se rapportait à la différence substantielle de Dieu et du monde; on partait de là pour arriver à la personne du Christ, qui est à la fois Dieu et homme.

(1) Historien grec, auteur d'une histoire des Indes, qui vivait 300 ans avant Jésus-Christ.

Digitized by Google

La question fut résolue du moment où on reconnut la différence de la relation du Christ, en tant que Dieu, avec Dieu, par la génération, et sa relation, en tant que créature, avec le Créateur, par la création. Cette doctrine n'annulait pas la doctrine antérieure de la divinisation de l'homme, θέωσις. Celle-ci repose précisément sur la nature créée de l'homme, sur ce qu'il est la réalisation de la pensée de Dieu, et que cette pensée existe en lui réellement, comme elle est en Dieu idéalement. Si donc la pensée divine est jamais réalisée dans l'homme, de telle sorte qu'il n'y ait pas de différence entre l'existence de cette pensée dans l'homme et son existence en Dieu, l'union de l'homme avec Dieu ou sa divinisation, θέωσις, est accomplie. Or cette doctrine se trouve dans l'Église avant et après le concile de Nicée.

Nous avons déjà, dans ce qui précède, indiqué le point qui a fait accuser le dogme de la Trinité de n'être qu'un plagiat du platonisme, savoir, la frappante analogie entre la génération éternelle du Verbe et la manifestation positive du Verbe, principe de ce monde, d'après la doctrine des Pères de l'Église antérieurs à Nicée. On croyait, d'après cette doctrine, devoir refuser au Verbe, non la personnalité, mais l'éternité de sa personne. Il était considéré comme le principe du monde antérieur au monde. On ne méconnaissait qu'une chose, la marche du développement historique des dogmes. En effet il s'agit d'abord de l'idée de la création, en opposition avec le paganisme et les hérésies païennes. L'idée de la création parut au premier plan; comme elle se rattache à l'idée du Verbe, par lequel Dieu a créé, il fallut que celle-ci entrât dans la formation des dogmes, mais seulement du côté où elle se rattache à l'idée de la création. Quant au côté qui répond à la vie immanente du Verbe en Dieu, il fut, il est vrai, indiqué et distingué de l'autre, mais sans être ni développé, ni strictement formulé. Seulement il ressort de là : 1° un des éléments de la doctrine de la Trinité, par lequel celle-ci se rattache au dogme de la création, savoir, l'élection et la prédestination de ce qui est créé dans le Fils avant la création du monde; 2° la nécessité de déterminer exactement, c'est-à-dire dogmatiquement, un autre élément, celui de la génération du Verbe. Et c'est pour ce motif que, comme nous l'avons remarqué, le dogme de la création fut défini complétement avec celui de la Trinité au concile de Nicée.

Ce qui demeura debout des opinions adverses, ce fut une différence purement formelle entre la doctrine antérieure et la doctrine postérieure à Nicée. Ces doctrines sont les unes à l'égard des autres ce que la conscience implicite est à la conscience explicite.

Si l'on se récrie contre ce que nous disons de la conscience et de la science que l'Église peut acquérir et acquiert en effet de la foi qu'elle professe, nous ferons remarquer à nos adversaires qu'ils n'ont pas la moindre idée de la nature de l'Église et de la genèse des dogmes. Sans doute l'Église tient sa science principalement de Dieu même, par l'influence directe du Saint-Esprit, en vertu de laquelle la plénitude de la Révélation réside en elle; mais ce facteur divin n'annule pas le facteur humain et n'en fait pas une simple machine. Si en effet la révélation divine n'est pas autre chose que la communication, à un esprit capable de savoir ou sachant déjà, des pensées par lesquelles Dieu se connaît lui-même et connaît sa créature, cette science divine, du moment où elle revêt la forme de la science humaine, pose en principe un procédé qui s'achève par la pénétration mutuelle des deux

Digitized by Google

facteurs. Par conséquent la science de Dieu, se communiquant à l'esprit de l'homme, est soumise nécessairement aux conditions par lesquelles l'esprit passe pour parvenir à savoir, c'est-à-dire qu'elle suppose une science qui se forme, qui progresse, se développe et se parfait. Cette science consiste au fond à tirer du principe un de la science révélée une multiplicité concrète d'idées, unes en elles-mêmes, unes entre elles, unes avec le foyer dont elles partent et qui les anime toutes. L'Église, comme l'hérésie, a suivi ce procédé, avec cette différence que dans l'Église seule l'identité du fonds subsiste malgré la diversité des formes. Il en est des dogmes religieux comme de la science philosophique, qui n'est vraie qu'autant que, partant de la conscience directe de son principe, elle revient à ce principe par la série même des intermédiaires logiques qu'elle a traversés pour se former, en conservant fidèlement, et à la fois, le fonds primitif et les formes secondaires. Il en est autrement de l'hérésie, qui, précisément parce qu'elle altère le fonds de la foi chrétienne en l'expliquant, ne peut revenir à la forme primitive sous laquelle la vérité est devenue l'objet direct de la foi, et ne peut par conséquent pas non plus subsister et se perpétuer historiquement dans la conscience de l'humanité. Ainsi, se plaindre de ce que l'Église arrive successivement à la science de la foi primitive, c'est se plaindre de ce que l'Église est l'Église et non pas l'hérésie, ou prétendre qu'au fond il n'y a pas besoin du tout d'une révélation divine.

Les Pères de l'Église, avant le concile de Nicée, ne comprennent encore qu'implicitement le dogme de la Trinité. Nous devons maintenant apprendre à le connaître dans la forme explicite, empirique, qu'il reçut du développement de la révélation chrétienne.

B. — *Genèse chrétienne du dogme de la Trinité.*

La forme primitive de la théologie chrétienne est celle qui se trouve chez les Apôtres. Chez les Apôtres la théologie s'appuie directement sur la personne du Christ, et c'est pourquoi nous pouvons considérer comme l'expression primitive de cette théologie la célèbre profession de foi par laquelle S. Pierre répondit à la demande formelle posée par le Seigneur (1).

Le Christ ayant demandé à ses disciples ce que les hommes pensaient du Fils de l'Homme, et ceux-ci ayant répondu que les uns le prenaient pour Jean-Baptiste, les autres pour Élie ou Jérémie, ou un des Prophètes, Pierre dit, au nom de tous les autres disciples : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. — Tu es bien heureux, Simon, fils de Jean, dit le Christ, parce que ce n'est point la chair et, le sang (l'apparence extérieure) qui t'ont révélé cette vérité, mais mon Père qui est dans les cieux. » Ainsi le Christ confirme la profession de foi de Pierre, et, si l'on ne peut déduire directement de ces paroles que la qualité de Messie, qui distingue Jésus d'avec tous les Prophètes de l'Ancien Testament, cette différence positive entre le Père et le Fils exprime toutefois le rapport entre les deux personnes divines. Le Christ déclare formellement que cette reconnaissance est une révélation de son Père qui est dans les cieux. Cette profession de foi constate le moment où la science du Christ devient science humaine par un fait solennel, et il s'y rattache un autre fait historique non moins solennel, savoir que, sur la base de cette confession, Pierre est institué le dépositaire de la science implicitement renfermée dans cette confession. La confession de Pierre trahit aussi son origine directe,

(1) *Matth.*, 16, 16.

Digitized by Google

en ce qu'elle n'exprime que la divinité du Père et du Fils; cette confession n'arrive à sa plénitude qu'avec la plénitude même de la révélation de Dieu, par l'envoi du Saint-Esprit. Dans son discours du jour de la Pentecôte (1) Pierre montre d'abord que l'Ancien Testament est accompli, que Jésus est le Messie et que le Saint-Esprit a été répandu sur tous. Puis il attribue l'envoi du Saint-Esprit à Jésus, ressuscité des morts, exalté par la droite de Dieu : *Dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus sancti accepta a Patre effundit hunc quem vos videtis et auditis* (2).

Nous avons ici le reflet immédiat de la révélation divine dans la conscience humaine, dans la foi apostolique. Elle exprime la conviction que le rapport de l'homme avec Dieu se manifeste historiquement dans le rapport avec Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et en même temps que le Père est le principe de ce rapport historique. Mais on ne pouvait en rester à cette base empirique; il fallait qu'on en vînt à une science nette et positive de chaque personne. Ce besoin s'attacha d'abord à la personne du Christ, qu'on envisagea non-seulement comme Fils de l'Homme, mais comme Fils de Dieu. Ce fut d'abord la partie négative de cette idée qui ressortit, savoir, que le Christ, comme Messie, était plus que tous les hommes avant lui. Ce qui constitue ce privilége se trouve exposé dans l'Épître aux Hébreux (3). Le Christ est plus que le grand-prêtre de l'Ancien Testament (4), il est plus que Melchisédech (5), plus que Moïse (6), plus même que les anges. Cette grande dignité consiste en ce qu'il est le Fils de Dieu. Comme Fils de Dieu il est : 1° l'héritier de toutes choses; 2° la splendeur de la gloire et la figure de la substance du Père, *splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*; 3° celui par qui Dieu a créé le monde, *per quem fecit et sæcula*, et qui porte tout par la vertu de sa parole, *verbo virtutis suæ*; 4° celui qui est assis à la droite de la majesté de Dieu dans les cieux (1).

Cette dignité du Verbe, supérieure à toute créature, dépend de son origine. Le Christ est le Fils de Dieu, comme tel engendré par Dieu, et le rapport entre les deux est le rapport naturel qui existe entre le Père et le Fils : *Ego ero illi in Patrem, et ipse erit mihi in Filium* (2). La nature du Fils est à celle du monde ce que la génération est à la création. Le Père introduit le Fils dans la création comme son premier-né et son héritier, et il le pose comme l'objet de l'adoration de tous : *Et adorent eum omnes angeli Dei* (3). Les anges sont ses ministres. Lui, il est le maître du monde, éternel, juste et saint, *thronus tuus, Deus, in sæculum sæculi* (4), parce que le Père a créé le monde par Lui : *Et tu, Domine, in principio terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* Il est avant le monde, et par conséquent éternel et immuable : *Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient* (5). Ces deux derniers moments, qui marquent évidemment la nature absolue du Fils, comprennent tous ceux qui précèdent. Si donc le Père et le Fils sont des personnes telles que chacune d'elles est absolue, chacune d'elles est Dieu, chacune d'elles est ce qu'est l'autre, avec cette différence que le Père a l'être

(1) *Act. des Ap.*, 2, 14-40.
(2) V. 33.
(3) Notamment 1, 1 sq.
(4) 4, 14-16; 5, 1-10; 7, 11-28. Ch. 8 et 9.
(5) 7, 1-15.
(6) 3, 3.

(1) 1, 2-4.
(2) V. 5.
(3) V. 6.
(4) V. 7-8.
(5) V. 12.

Digitized by Google

de lui-même et que le Fils possède l'être par la génération qui le lui a communiqué. Il n'y a rien à ajouter à cette doctrine de S. Paul; le rationalisme le plus aveugle ne peut méconnaître que le Fils de Dieu est, suivant les paroles de l'Apôtre, plus que le Bien-Aimé de Jéhova. Cependant il y a encore quelques passages dans S. Paul qui confirment ce qui précède ou qui déterminent avec plus de précision la forme que la science de Dieu ou la théologie chrétienne reçut des Apôtres.

« Le Christ, est-il dit dans S. Paul (1), n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu, » c'est-à-dire que l'égalité divine fut sa légitime propriété, sa nature, son être. C'est par un acte libre de sa volonté, par son abaissement volontaire, qu'il a déposé cette dignité; mais il a acquis par là même une gloire nouvelle, et c'est pourquoi l'Apôtre recommande son incarnation aux Philippiens comme motif d'humilité. Ainsi l'Apôtre nous enseigne deux choses du Fils de Dieu: sa nature divine, en vertu de laquelle il est égal à Dieu, et sa personnalité, en vertu de laquelle il s'est librement abaissé.

L'Apôtre reproduit le même enseignement dans l'Épître aux Colossiens (2), où il appelle le Fils de Dieu l'image du Dieu invisible, qui est né avant toutes les créatures, *imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*, expression qui, suivant le langage oriental, est synonyme de l'*hæres universorum* de l'Épître aux Hébreux, et désigne l'égalité parfaitement légitime du premier-né avec le Père, comme Seigneur, *Dominus*, et le caractérise, en tant que Créateur, en ce qu'il n'est pas seulement principe, mais terme de la création.

Il serait donc évident, d'après tout ce qui précède, que S. Paul proclame le Fils comme Dieu, quand même il ne dirait pas formellement dans l'Epître aux Colossiens (1) que toute la plénitude de la Divinité habite en lui corporellement, et quand il ne l'aurait pas appelé positivement, dans l'Épître aux Romains (2): Dieu au-dessus de tout, béni dans tous les siècles, *supra omnia Deus benedictus in sæcula*.

Dans tous ces passages nous trouvons enseignée la double relation du Fils: sa relation avec le monde, qui est identique en général avec la relation de Dieu et du monde, et sa relation spéciale avec le Père, qui est marquée par les termes de *imago Dei invisibilis, splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Ces relations sont fondées sur ce que le Fils, d'après I Cor., 1, 24, est la vertu de Dieu et sa sagesse, *Dei virtus et Dei sapientia est*, ce qui est expliqué plus en détail par Col., 2, 3, où il est dit qu'en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. Ces mots proclament la nature du Fils en tant que Dieu, Esprit absolu. L'idée du Fils est, sous ce rapport, complétée par S. Jean dans sa doctrine du Verbe.

Il est parfaitement indifférent que S. Jean, provoqué par l'hérésie, ait pris ailleurs cette expression et l'ait appropriée à la science chrétienne, ou que, le premier, il s'en soit servi en vue de l'Ancien Testament. Quoi qu'il en soit, il est certain que le mot Verbe, *Logos*, est l'expression adéquate qui convient au Fils, contemplé dans son rapport avec le Père et contemplé en lui-même. Le Logos ou Verbe, en effet, en tant que raison et parole, s'applique aussi bien au Fils de Dieu un avec son Père qu'au Fils qui subsiste en lui-même comme personne. Par rapport à la spiritualité de Dieu le Verbe est

(1) *Philipp.*, 2, 6.
(2) 1, 15.

(1) 2, 9.
(2) 9, 5.

Digitized by Google

l'expression objective qui correspond parfaitement à la conscience que Dieu a de lui-même, de telle sorte qu'à l'éternelle pensée de lui-même qu'a le Père se relie immédiatement l'éternelle manifestation de cette pensée dans le Fils. Cette pensée et cette parole sont deux actes, mais deux actes absolument contemporains; la pensée est immédiatement réalisée en parole, la parole est la réalisation immédiate de la pensée. En outre, du Verbe, du Logos, résulte le rapport avec la personne du Saint-Esprit, en tant que la parole, manifestation de la pensée au dehors, comprend nécessairement en elle la volonté.

Or de tout temps on en a appelé, à juste titre, au prologue de l'Évangile de S. Jean pour constater que l'Apôtre a compris le Fils de cette manière, c'est-à-dire comme le Verbe du Père, existant personnellement. Il dit d'abord du Fils qu'il a été dans le commencement, *in principio*. Comme il est question ici du mode d'existence de Dieu, au commencement, *in principio*, ne peut vouloir dire autre chose que de toute éternité, et ainsi il affirme d'abord en général la nature absolue et divine du Verbe. Que si l'on veut, comme l'opinion antitrinitaire y est portée, comprendre *in principio* dans le sens de la Genèse, 1, 1 (quoique ce soit déraisonnable), il n'en résulte pas moins, de l'opposition entre *erat* et les mots qui suivent, *omnia per ipsum facta sunt*, une différence absolue; car l'Évangéliste attribue au Verbe seul l'*être*, à tout le reste le *devenir*, et par conséquent au Verbe l'antériorité, la préexistence absolue à toute espèce de temps, c'est-à-dire l'éternité.

Ce premier moment de la Divinité est plus nettement déterminé en ce qu'il est dit que c'est à la Divinité, dans son existence personnelle, qu'appartient le Verbe, et cela est dit par ces mots : *Et Verbum erat apud* πρὸς, *Deum*. Le grec πρὸς désigne plus exactement que le latin *apud* (qui n'exprime que la coexistence dans l'espace) le rapport intime entre deux existences à la fois distinctes et unies. C'est pourquoi le passage de S. Jean enseigne la coexistence éternellement réelle, mais relative, du Verbe avec Dieu.

Si le Verbe de Dieu est une existence subsistant en elle-même et pour elle-même, il est une personne. Quelque net que soit le sens de la préposition πρὸς, des exégètes, tels que Lücke, ont prétendu la trouver inexacte et ambiguë. A ces subtilités philologiques il faut répondre que le πρὸς est ici précisément aussi clair ou aussi obscur que dans la fameuse catégorie aristotélicienne du πρός τι. Le sens que nous avons cherché à démontrer dans les paroles de S. Jean, il l'explique lui-même, et il confirme notre interprétation, en disant : *Et Deus erat Verbum*. Il enseigne d'abord la nature universelle et absolue du Verbe, puis sa coexistence personnelle avec Dieu; enfin, l'idée qui en résulte, savoir que pour ces motifs le Verbe est Dieu.

Ainsi s'explique l'inversion de la phrase, la place qu'occupe l'attribut *Deus*; car ce qui prouve que ce mot est ici attribut, c'est : 1° la liaison et l'ensemble ; 2° le texte Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. C'est pourquoi le second verset : *Hoc erat in principio apud Deum*, n'est que l'expression abrégée et concise de ce qui est dit dans le premier verset, savoir, que ce Verbe, ce Verbe ainsi caractérisé, le Verbe-Dieu, était au commencement en Dieu. Cet *était*, *erat*, marque l'Être éternel, par opposition au devenir de la créature, dont il est dit immédiatement après : *Omnia per ipsum facta sunt*. Car précisément en ce que le Verbe se révèle au dehors tel qu'il est et manifeste ce qu'il est, nous avons la preuve de son existence personnelle, comme le mode de

Digitized by Google

cette activité (la création) prouve sa divinité. Que ce Verbe soit identique avec le Fils de Dieu, cela est manifeste par la conclusion de tout ce développement : *Et vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre*, conclusion qui constate encore une fois la divinité du Premier-né de Dieu par les mots *plenum gratiæ et veritatis*.

Les mêmes vérités ressortent de l'Apocalypse, 19, 13, où il est formellement affirmé que le Christ est le Verbe de Dieu. S. Jean résume en peu de mots toute sa doctrine dans sa première épître (1) ; il nomme le Christ le vrai Fils de Dieu, qui comme tel est le Dieu véritable, le Dieu réel, la Vie éternelle.

Dans la personnalité et la divinité du Fils est déjà compris le 3e moment de la science de Dieu, la personnalité et la divinité du Saint-Esprit. En effet deux fonctions distinctes ressortent de la relation dans laquelle Dieu est à l'égard de l'humanité, savoir : la rédemption et la sanctification, si bien que, celle-là étant attribuée à une personne divine, celle-ci doit être nécessairement rapportée à une autre personne. Mais, comme les deux fonctions sont coordonnées, il ressort de là que le Saint-Esprit n'est pas seulement une personne, mais Dieu.

Examinons plus en détail la relation dans laquelle, d'après l'Ecriture, le Saint-Esprit est avec les hommes. 1° Il apparaît comme personne, et plus exactement comme la personne qui établit notre union avec Dieu. Ainsi S. Paul dit (2) : « Et c'est cet Esprit qui rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Or l'Esprit-Saint ne peut tirer ce témoignage que de Dieu même. Ce rapport du Saint-Esprit avec nous est mieux déterminé encore lorsqu'il est dit que « nos membres sont le temple du Saint-Esprit, que nous tenons de Dieu, et qu'en conséquence nous ne nous appartenons plus seulement à nous-mêmes (1). » Ceci prouve évidemment que la présence du Saint-Esprit dans l'homme comme dans un temple suppose un rapport de personnes, car ce n'est que de cette manière que nous pouvons en même temps appartenir à nous-mêmes et au Saint-Esprit. 2° Cette union, eu égard au rapport du Saint-Esprit avec Dieu, est tout à fait identique avec l'union de l'homme et de Dieu, de telle sorte que c'est la même chose d'être uni au Saint-Esprit et d'être uni à Dieu. Ainsi il est dit (2) : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? »

Le dernier doute qui pourrait rester sur la manière dont il faut comprendre ce rapport du Saint-Esprit avec Dieu s'évanouit quand il est dit (3) : « L'Esprit pénètre tout, et même ce qu'il y a de plus caché dans la profondeur de Dieu. » Ces mots attribuent simplement et sans réserve au Saint-Esprit la science divine et par là même la divinité et la personnalité. Et ce sens est constaté dans le verset suivant par l'analogie avec l'esprit fini : « Car qui des hommes connaît ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu que l'Esprit de Dieu. » Cette relation du Saint-Esprit avec Dieu est la base objective de sa relation avec l'humanité. Comme il appartient au Fils de révéler Dieu dans sa réalité objective à l'humanité, c'est le Saint-Esprit qui révèle cette objectivité historique à la conscience subjective de chaque homme, qui communique à la conscience des hommes la science qu'il a lui-même en Dieu. C'est ce qui se montre plus claire-

(1) 5, 20.
(2) *Rom.*, 8, 16.

(1) I *Cor.*, 6, 19.
(2) *Ib.*, 3, 16.
(3) *Ib.*, 2, 10-11.

Digitized by Google

ment encore quand on nous étudie dans ses circonstances particulières et concrètes la relation dans laquelle l'Esprit-Saint entre historiquement avec l'humanité. Ainsi c'est le Saint-Esprit qui inspire les prophètes et qui, par eux, communique au genre humain le plan divin de la Rédemption. C'est lui qui, le jour de la Pentecôte, investit les Apôtres de la force d'en haut et en fait les organes fidèles du Christ. C'est lui qui, transmis par l'imposition des mains, opère l'union de l'homme avec Dieu et témoigne en nous sanctifiant que nous sommes les enfants de Dieu. C'est lui qui communique à l'âme les dons du Ciel, les grâces divines, *charisma*. D'une part ces dons, de sagesse, de science, de foi, de miracle, de prophétie, de discernement des esprits, des langues et de l'interprétation, sont de pures grâces de Dieu; d'autre part la manière dont l'Esprit les communique est telle qu'elle ne peut provenir que d'un Esprit personnel (1). « Tout cela, est-il dit, c'est un même et unique Esprit qui l'opère, communiquant à chacun ses dons comme il l'entend, *prout*. » Or il est aussi certain que cette communication libre dépend d'une personne, et non d'une vertu divine impersonnelle, qu'il est évident que l'admission du Saint-Esprit, dont il s'agit dans les passages cités plus haut, entraîne nécessairement la personnalité de cet Esprit. Quand enfin le mensonge d'Ananie contre le Saint-Esprit (2) est considéré dans les Actes des Apôtres comme un mensonge, non à l'égard des hommes, mais à l'égard de Dieu, cela fait disparaître le dernier doute sur la question de savoir si les Apôtres, en admettant la personnalité du Saint-Esprit, en ont aussi reconnu la divinité.

Que les Apôtres aient, avec le Fils, reconnu le Père, que la divinité et la personnalité du Père aient été un des éléments de la foi des Apôtres, cela est évident et n'a jamais été contesté. Le Père paraît d'abord comme principe de tout ce qui est, *ex quo omnia*, élevé au-dessus de tout, vivant en nous tous, pénétrant toutes choses (1), Père de la lumière, dont vient tout don parfait (2), Père des hommes, plus spécialement des hommes rachetés, devenus ses enfants par adoption. Dans un sens plus strict il est le Père de son Fils unique, lequel s'est fait homme dans la personne de Jésus-Christ (3).

Si donc tous les éléments du dogme de la Trinité, car l'unité de Dieu n'a pas besoin d'être plus spécialement démontrée, se trouvent dans la foi des Apôtres, nous devons nous attendre à ce que les Apôtres expriment leur foi, non-seulement dans ses éléments isolés, mais dans son unité concrète. On peut considérer comme un résumé de leur foi, se rattachant immédiatement aux faits de l'histoire, le passage du discours prononcé par S. Pierre le jour de la Pentecôte, où il dit (4) que le Christ a été élevé par la puissance de Dieu, qu'il a reçu l'accomplissement de la promesse que le Père lui avait faite de lui envoyer le Saint-Esprit, qu'il a répandu cet Esprit-Saint qu'ils voient et entendent maintenant, passage qui, dans sa forme et son fonds, est d'accord avec la confession de S. Pierre devant le grand conseil (5). L'exorde de sa première épître est encore plus précis : *Petrus, Apostolus Jesu Christi, — secundum præscientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi.*

(1) I *Cor.*, 12, 8-12.
(2) *Act.*, 5, 3, 4.

(1) I *Cor.*, 8, 6. *Éph.*, 4, 6.
(2) *Jacq.*, 1, 17.
(3) Cf. *Éph.*, 1, 3. II *Cor.*, 1, 3; 11, 31. *Éph.*, 3, 14. I *Pierre*, 1, 3.
(4) *Act.*, 2, 33.
(5) *Ib.*, 5, 29-32.

Digitized by Google

En général les passages dans lesquels S. Paul exprime sa foi sont d'accord avec les paroles de S. Pierre (1). Mais le texte qui renferme de la manière la plus précise et la plus complète le résumé de tous les éléments de la foi apostolique en la Trinité est le texte célèbre de S. Jean (2) : *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, et aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt.* Il est évident que le sens de ces paroles ne diffère pas de la doctrine des Apôtres que nous venons de constater ; mais leur authenticité n'est pas absolue ; la plupart des anciens manuscrits ne contiennent pas les mots du texte depuis *in cœlo* jusqu'à *in terra*, et, quoiqu'on fasse valoir que plusieurs des plus anciens Pères, Cyprien, Tertullien, Jérôme, Fulgence, Athanase, Épiphane, etc., tout comme la version latine, ont connu et cité les paroles en question, les scrupules des critiques ne sont pas dissipés. Mais, même sans les mots qu'on conteste, le passage suffit pour prouver ce qu'il doit établir, savoir la foi en la Trinité. Il serait ainsi conçu : *Quoniam tres sunt qui testimonium dant, Spiritus, et aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt.* En effet, ce qui doit être démontré est, après le verset 5, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Ce témoignage existe en fait d'une manière historique; il résulte de l'eau, c'est-à-dire du baptême du Christ, où le Père rend témoignage au Fils; du sang, c'est-à-dire de la mort sanglante de la croix, où le Christ se rend témoignage à lui-même en même temps qu'il est proclamé Fils de Dieu par le centurion païen ; enfin du Saint-Esprit envoyé pour rendre témoignage au Fils. Ce témoignage est, au verset 9, opposé au témoignage des hommes, comme procédant de Dieu, *testimonium Dei*. Si donc d'un côté trois personnes rendent témoignage, et si d'un autre côté ces trois sont un, de telle sorte que leur témoignage en forme un seul, celui de Dieu même, nous avons tous les éléments du dogme de la Trinité. Seulement cela suppose que Dieu se manifeste au dehors tel qu'il est en lui-même. Mais il n'y a pas de doute que les Apôtres ne savaient point encore discerner que Dieu se manifeste hors de lui autrement qu'il n'est en lui-même, et par conséquent nous pouvons toujours considérer ce passage, même dans sa forme abrégée, comme un témoignage au moins indirect en faveur de la foi en la Trinité.

Ainsi la foi et la science des Apôtres nous présentent dans sa forme fondamentale le dogme que nous trouvons explicitement exprimé dans sa formule dogmatique au concile de Nicée.

Mais il reste toujours à savoir si les Apôtres se sont réellement approprié cette science divine du Christ, et si cette science s'accorde avec la personne, l'histoire et la doctrine du Christ. La réponse ne peut être qu'affirmative. Premièrement, ce sont des faits historiques, dans lesquels la Trinité s'est révélée elle-même, comme au baptême du Christ, qui donnent aux Apôtres la science même de Dieu. Le fait réalisé au Jourdain, dont la portée ressort du moment même où il se passe, devait, d'un côté, attester la participation de toutes les personnes divines à l'œuvre de la Rédemption, en introduisant solennellement le Christ rédempteur dans le monde; d'un autre côté, donner, par la nature sensible du phénomène, une base solide et positive à la science de Dieu. Cette même révélation de toute la Trinité s'est renou-

(1) Tels sont : *Rom.*, 1, 1-4 ; 5, 5, 6 ; 15, 15-18, 30. I *Cor.*, 12, 3-4, 6. II *Cor.*, 13, 13. *Éph.*, 1, 17. *Tite*, 3, 4-6.

(2) I *Jean*, 5, 7-8.

Digitized by Google

velée plus tard comme pour confirmer la première (1).

Les rapports intimes des personnes divines se révélant ainsi constituent la forme et le fonds de la doctrine du Christ; car le Christ rapporte au Père sa mission; il se dit lui-même un avec son Père et son représentant; c'est le Père qui, suivant la promesse du Christ, envoie l'Esprit au nom du Fils, afin qu'il achève la Rédemption et révèle à l'humanité la plénitude de la vérité. C'est pourquoi ce rapport avec l'Esprit-Saint ressort de plus en plus à mesure qu'approche le moment où le Fils doit retourner vers son Père, et ainsi la science divine se formule de plus en plus nettement. Le Christ priera son Père, et le Père donnera aux Apôtres l'Esprit de vérité (2). C'est au nom du Christ que le Père enverra l'Esprit-Saint (3). C'est de la part de son Père qu'il enverra l'Esprit de vérité (4). Dans tous ces passages les rapports personnels du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont nécessairement supposés. Et c'est pourquoi les Apôtres sont tout à fait préparés, lorsque le Christ leur communique la foi en la Trinité comme la suprême révélation comprenant toute vérité, comme une science toute nouvelle qu'ils doivent annoncer à l'humanité sous la forme la plus simple et la plus précise, et lorsqu'il leur commande d'administer le saint Baptême, c'est-à-dire d'initier les âmes à la communion de la foi et de la vie chrétienne, au nom et par la vertu de la très-sainte Trinité.

Ainsi la foi en la Trinité paraît comme la substance même de la foi et de la science chrétiennes, comme sa base et son foyer, et par conséquent comme la base et le foyer de la prédication apostolique. Ainsi les Apôtres n'ont pas créé leur science; ils l'ont reçue dans sa forme objective du Christ lui-même, l'appuyant sur des faits historiques; le complément subjectif de leur foi et de leur science résulta de l'influence spéciale de l'Esprit de vérité qui fut répandu sur eux. Par conséquent il n'y a pas de différence entre la science divine du Christ et celle des Apôtres; mais, d'un autre côté, tout ce qui se rencontre chez les Apôtres sur la Trinité doit être expliqué d'après la formule du Baptême chrétien, sous laquelle le Christ a fixé la foi en Dieu (1). De tout temps les théologiens chrétiens ont fermement tenu à ce que cette formule exprimât à la fois l'unité de la nature et la distinction des personnes. D'une part on ne fait pas de distinction entre les trois personnes, mais on demande formellement que le Baptême soit accompli au nom unique des trois personnes en même temps, ce qui exprime leur complète égalité, leur parfaite unité. D'autre part on ne peut comprendre que comme personnellement distincts les uns des autres des êtres qui sont placés les uns à côté des autres comme Père, Fils et Saint-Esprit, dans la forme de trois personnes. Mais il n'était pas nécessaire de faire ressortir plus fortement cette distinction des personnes, vu que ce texte, tel qu'il doit être compris, c'est-à-dire comme clef de voûte de la révélation du Christ, suppose déjà chez les Apôtres une science suffisante de cette distinction essentielle.

Ainsi la doctrine du Christ et des Apôtres répond exactement à la foi que nous trouvons consignée dans le dogme de la Trinité, lequel, directement révélé de Dieu, est en même temps la forme fondamentale de toute la science dog-

(1) Cf. *Matth.*, 17, 1-8. *Marc*, 9, 1-7. *Luc*, 9, 28-36. II *Pierre*, 1-17. *Jean*, 12, 20 32.

(2) *Jean*, 14, 16.

(3) *Ib.*, 14, 26.

(4) *Ib.*, 15, 26.

(1) *Matth.*, 28, 16.

Digitized by Google

matique. Seulement cette foi ne paraît plus dans sa simplicité primordiale, dans ses rapports historiques; elle paraît comme foi formulée par la réflexion, exprimant le dogme, divinement révélé, sous la forme de notions logiques, abstraites et humaines.

Mais ce n'est encore là qu'un des côtés de la genèse chrétienne du dogme. De même que la révélation chrétienne est d'un côté la source fondamentale des dogmes chrétiens, de même, d'un autre côté, elle est la clef de voûte et le couronnement de l'histoire antérieure au Christianisme, qui amenait par le judaïsme et le paganisme la plénitude des temps.

D'après cela nous avons ici devant nous le développement de la théologie chrétienne dans la foi de l'humanité, sous les conditions que lui imposent la marche et le caractère de l'histoire, et nous sommes obligés de reconnaître que le dogme dont nous nous occupons est le complément de la science de Dieu antérieure au Christianisme.

1. De ce que nous trouvons la foi en la Trinité dès l'origine du Christianisme, il résulte que cette foi était un des éléments de la science théologique juive. C'est ce que démontrent notamment le témoignage de S. Jean-Baptiste (1), la confession de Nathanael (2), et plus clairement encore les paroles de l'Ange à la Ste Vierge : « Le Saint-Esprit descendra sur vous, la vertu du Tout-Puissant vous couvrira de son ombre, et le Saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu (3). » La théologie judaïque est à l'égard du dogme de la Trinité dans un rapport tout à fait analogue à celui du judaïsme et du Christianisme, c'est-à-dire qu'elle est au fond la doctrine même de la Trinité qui se dévoile, se révèle, se complète peu à peu. Cette opinion se trouve non-seulement chez les plus anciens Pères de l'Église, qui couronnent leurs travaux théologiques et philosophiques précisément en démontrant la préexistence de la foi chrétienne dans la foi judaïque, mais encore elle est enseignée par le Nouveau Testament. Car la doctrine du Nouveau Testament s'appuie sur la base et les éléments préparatoires de l'Ancien Testament, comme cela résulte de tous les textes pris dans l'Ancien Testament pour prouver le caractère messianique et la divinité du Christ. C'est Grégoire de Nazianze qui, de tous les anciens Pères de l'Église, a exprimé cette pensée de la manière la plus concise et la plus nette (1) : « L'Ancien Testament annonce clairement le Père, un peu plus obscurément le Fils; le Nouveau Testament révèle le Fils, et ne fait qu'indiquer la divinité de l'Esprit; mais maintenant l'Esprit est au milieu de nous et se fait connaître plus clairement à nous; car, tant que la divinité du Père n'était pas reconnue, il n'était pas prudent d'annoncer celle du Fils, et, tant que celle du Fils n'était point proclamée, il ne fallait pas insister sur celle du Saint-Esprit, pour ne pas parler trop hardiment aux hommes et ne pas leur demander plus qu'on ne pouvait en obtenir. » On a de tout temps rendu attentif avec raison à ce que les désignations de Dieu chez les Juifs, comme *Jéhova*, *Élohim*, supposaient une unité dans la multiplicité et une multiplicité dans l'unité, et on en a toujours appelé à cet égard aux expressions de la Genèse (2) : « Faisons l'homme à notre image. » On peut considérer cette unité et cette multiplicité comme la somme de la science théolo-

(1) *Jean*, 1, 32-36.
(2) *Ib.*, 1, 45-49.
3 *Luc*, 1, 35.

(1) Orat. XXXI, 26.
(2) 1, 26.

Digitized by Google

gique des Juifs, à laquelle se rattacha le développement postérieur, manifestant par la révélation positive la multiplicité concrète des idées contenue dans l'unité du principe. C'est ce qui arriva en effet, notamment par et dans le développement de la foi au Messie, qui de jour en jour plus nette, plus ferme, plus évidente, comprit et proclama que le Messie n'était pas un homme, mais Dieu même, le Fils de Dieu le Père.

Elle comprit et proclama plus en détail qu'il y avait eu, dans le cours de l'histoire du peuple de Dieu, des personnages élus, tels que Moïse, David, représentants du Messie futur, centre, axe de l'histoire, foyer vivant de la foi au Messie. Cependant, pour que l'image ne fût pas confondue avec son modèle véritable, pour que le peuple n'oubliât pas le Messie en voyant la sagesse et la gloire de ceux qui le préfiguraient, la grandeur du peuple, due à la vertu et à la puissance des représentants du Messie, tomba et s'évanouit presque entièrement. Israël apprit que le guide qui lui avait été promis, le vrai Roi qui devait établir à jamais sa gloire, n'était pas un homme; car la grandeur acquise par David et Salomon disparut totalement avant que la promesse eût été accomplie, et cependant elle devait l'être, car Dieu en était garant. Donc le royaume du Messie, promis et garanti, ne devait pas être un royaume terrestre, mais le royaume de Dieu même; il devait avoir son principe dans l'union morale de la volonté humaine avec la volonté divine, et cette union devait être le but de l'humanité.

Ce fut au temps où la nation juive tomba dans le plus profond abaissement que se développa la merveilleuse doctrine de la Sagesse (1). Cette doctrine révéla le principe théologique de l'histoire du peuple juif. On reconnut que la Sagesse n'avait pas seulement opéré lors de la création primitive, mais qu'elle servait de guide et de conducteur au peuple, à travers toute son histoire, pour le mener à un but marqué, et par là même l'idée de la Sagesse se développa et s'élargit. Elle apparut alors comme un principe personnel, créateur, dirigeant le développement de l'humanité, absolument comme le Verbe de S. Jean. La Sagesse, Dieu même, étant devenu le principe immanent, personnel, la préparation typique du Messie atteignit son terme.

Le peuple était désormais suffisamment préparé à reconnaître Dieu dans l'homme apparaissant avec les véritables qualités du Messie.

Dès lors on dut trouver des vestiges préfigurant la Trinité dans l'Ancien Testament. En effet Dieu y apparaît comme le Père de tous les hommes (1), puis comme le Père du peuple d'Israël (2), comme le Père de quelques pieux Israélites (3), enfin comme le Père du Messie attendu : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui; demandez-moi, et je vous donnerai les nations pour votre héritage; j'étendrai vos possessions jusqu'aux extrémités de la terre. Et vous, maintenant, ô rois, ouvrez votre cœur à l'intelligence; soyez instruits, vous qui jugez la terre; servez le Seigneur dans la crainte et réjouissez-vous en lui avec tremblement (4). » « Il m'invoquera en me disant : Vous êtes mon Père; je l'établirai le premier-né, je l'élèverai au-dessus des rois de la terre (5). » Mais habituellement la vérité parle sous des formes typiques, c'est-à-dire que les textes de l'Écriture

(1) *Prov.*, 8, 22. *Sag.*, 7, 22-26; 10, 1-21; 11, -19.

(1) *Malach.*, 2, 10.
(2) *Deuteron.*, 32, 6.
(3) II *Rois*, 7, 14. *Sag.*, 2, 18.
(4) *Ps.* 2, 7-12.
(5) *Ps.* 88, 27.

Digitized by Google

parlent directement d'un personnage historique, mais en même temps comprennent sous ce personnage la figure du Messie futur. — De même, d'autres textes dans lesquels le Verbe divin apparaît comme une vertu créatrice, révélatrice et ordonnatrice, qui prépare la doctrine postérieure de la Sagesse divine, sont appliqués au Fils de Dieu (1).

Ce que l'Ancien Testament dit de l'Ange du Seigneur, c'est-à-dire Ange de l'Alliance, s'applique au Verbe. Le feu qui se révèle dans le buisson ardent (2) représente d'abord l'Ange du Seigneur, puis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (3), enfin Jéhova lui-même (4). Le Verbe parle au nom de Dieu (5); il est l'Ange de la face du Seigneur, la face de Jéhova (6).

A côté du Verbe et de la Sagesse apparaît une seconde vertu agissant personnellement, l'Esprit : *Verbo Domini cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (7). L'Esprit est distingué du Verbe, le Verbe étant la vertu vivante qui crée et réalise primitivement, l'Esprit étant la vertu vivante et immanente qui conserve et parfait sans se séparer jamais de Dieu, mais toujours unie à lui et communiquée par lui : *Avertente autem te faciem turbabuntur; auferes Spiritum tuum et deficient, et in pulverem suum revertentur. Emittes Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ* (8). Cet Esprit impérissable opère en tout; il est le principe de vie qu'il tient de Dieu et qu'il donne à tout, et par là même il est le principe de la perfection. C'est ainsi qu'il paraît dans la Genèse (1) : « L'Esprit de Dieu planait sur les eaux, » et dans Job (2) : « L'Esprit de Dieu vous a préparés. » Il est la vertu divine par laquelle la vie morale de l'homme se parfait en Dieu : « Créez un cœur pur en moi, ô Dieu, et formez de nouveau en moi un esprit ferme et droit; ne me rejetez pas de devant votre face, et ne m'enlevez pas votre Esprit-Saint (3). » Sous ce rapport c'est l'Esprit qui parfait l'œuvre de la Sagesse, aussi bien la création que la moralité de l'homme se développant dans l'histoire. C'est pourquoi il est nommé « l'Esprit de sagesse (4), le Maître de la science, qui fuit le déguisement de l'impiété (5). » Il est donné en abondance à celui qui est réconcilié avec le Seigneur par la sagesse (6). Mais c'est lui surtout qui anime et inspire les prophètes; il est par là même le principe de la perfection, car il accomplit l'œuvre de la Rédemption, préparée par l'Ancien Testament (7). Enfin tous les dons extraordinaires, toutes les capacités supérieures, tous les talents remarquables dans l'art, la science et la vie, sont des opérations du Saint-Esprit.

Si c'est ainsi que se présente la science judaïque par rapport à l'idée de Dieu dans le cours de l'histoire du peuple élu, il faut qu'on avoue qu'elle renferme tous les *éléments* qui appartiennent au développement scientifique du dogme de la Trinité divine, mais que ce ne sont que des éléments, des germes, qui ne pouvaient arriver à maturité qu'avec le complément de l'histoire judaïque, dans la Révélation, où Dieu nous a parlé, non plus par les

(1) *Ps.* 32, 6. *Gen.*, 15, 1. *Ps.* 106, 20.
(2) *Exode*, 3, 2.
(3) *Ib.*, 3, 6.
(4) V. 14. Cf. *Is.*, 63, 8-10.
(5) *Exode*, 23, 20-22.
(6) *Ib.*, 32, 24; 33, 14, 15.
(7) *Ps.* 32, 6.
(8) *Ps.* 103, 29, 30.

(1) 1, 2.
(2) 35, 4.
(3) *Ps.* 51, 12, 13.
(4) *Sag.*, 7, 7.
(5) *Ib.*, 1, 5.
(6) *Ecclés.*, 39, 8.
(7) *Is.*, 59, 21.

Digitized by Google

prophètes, mais par son propre Fils.

Ensuite on comprend parfaitement comment les Pères de l'Église, à l'exemple de la sainte Écriture, notamment de S. Paul, ont pu et ont dû développer et parfaire l'idée et la formule dogmatique de la Trinité en s'appuyant sur les idées et les données de l'Ancien Testament.

2. Si ce dogme est le complément de la science judaïque, il est aussi celui de la science païenne, en ce sens qu'il complète par des données positives les données négatives du paganisme. Si l'esprit humain, précisément parce qu'il est un esprit vivant, et que cette vie lui vient incessamment d'une source extérieure, se trouve dans un rapport direct et involontaire avec un terme objectif, source de sa vie, il résulte de ce mouvement, de cette stimulation de la vie, une tendance et un instinct qui le portent à savoir ce qu'est le terme objectif dont il tient sa vie. Cette première donnée, que le terme dont il tient la vie est hors de lui, devient le critérium de toutes les recherches qu'il fera pour connaître la nature de ce terme, et, comme dans la sphère de la réalité naturelle il n'arrive jamais à un terme véritablement différent et indépendant de lui, il est finalement contraint de reconnaître l'absolu dans une existence qui est et existe en elle et pour elle-même, en une substance qui subsiste en elle-même et ne se confond pas avec la nature, qu'elle a posée. C'est à ce degré que nous trouvons la théologie païenne, à peu près vers le temps du Christ, dans le néo-platonisme (1). D'après ce système le monde est un Dieu émané du Dieu absolu, substantiel et supra-mondain, qui n'a pas épuisé sa nature en posant l'univers. Dès lors il y a une triple relation entre les deux termes, car l'absolu est le principe qui pose, conserve et complète le monde. Cette théologie est défectueuse en ce que la vie divine y est comprise dans la catégorie de l'existence naturelle (par l'émanation), et par conséquent n'est pas comprise comme une vie indépendante du monde, existant en, pour et par elle-même. Ceci ne se trouve que dans le Christianisme, qui s'appuie sur la révélation historique de l'absolu et reconnaît en lui l'Esprit, c'est-à-dire un principe qui a conscience de lui-même, qui est libre et subsiste complétement en lui-même. Ici la doctrine de l'émanation tombe nécessairement et se trouve remplacée par la doctrine de la création, libre réalisation de la pensée que Dieu a eue du monde. Il s'agit alors de reconnaître Dieu vivant et agissant en lui-même. Or c'est ce qui, nous l'avons vu, se réalise par le dogme de la Trinité, lequel est le complément de la théologie antérieure au Christianisme. Si la Trinité est la foi véritable de l'humanité historique, on demande finalement ce qu'elle est par rapport à la conscience de l'homme, et il faut reconnaître le dogme comme la science divine de l'humanité.

C. — *Genèse du dogme de la Trinité née de la conscience humaine.*

Du rapport de l'homme avec le monde extérieur résultent les éléments suivants, qui sont comme les facteurs constituant dans leur unité ce rapport : 1° l'existence de l'esprit pensant; 2° le monde réel; 3° le monde idéal vivant à la fois dans la pensée et le monde réel. La connaissance de la réalité n'est pas autre chose que le reflet idéal du monde réel dans l'esprit pensant. Or ce monde idéal n'est possible qu'autant que le monde réel existe et comme pensée en elle-même, et comme pensée réalisée.

Le monde extérieur (et d'abord la

(1) *Voy.* NÉO-PLATONISME.

Digitized by Google

nature) est par conséquent, comme pensée, le produit d'un esprit pensant, et comme il n'est pas produit d'abord par la pensée humaine, qu'il précède celle-ci, qu'il est le produit d'une autre pensée que celle de l'homme, le monde est le produit d'un esprit autre que celui de l'homme. D'après le procédé de la connaissance que l'esprit humain acquiert de lui-même, et en vertu duquel il ne se reconnaît dans son existence idéale qu'en s'appuyant sur l'existence réelle qu'elle suppose, il suit que cet esprit est, comme la nature, l'unité d'une double existence réelle et idéale, que ce qui précède son existence est une pure pensée, qui, comme la nature, est une pensée réalisée, par conséquent une créature, le reflet de la pensée d'une existence étant en elle et pour elle-même, dans et par un autre esprit.

Ainsi les deux facteurs de la réalité finie (matière et esprit) et leurs différences concrètes se résolvent d'abord dans un monde idéal prototypique; celui-ci se refond dans la pensée, ayant elle-même comme son principe dans un esprit actif et libre. Ainsi le monde se manifeste comme le produit d'un esprit qui, en tant qu'esprit se pensant et se connaissant lui-même, est en même temps en état de penser autre chose que lui-même, de poser cette pensée et de la réaliser au-dehors, qui, par conséquent, crée en pensant et pense en créant, par conséquent est en état d'unir à la conscience de lui-même la conscience de ce qui n'est pas lui, de ce qui diffère de lui.

Le monde, dans sa totalité et ses organes multiples, est donc le libre produit d'un esprit unique qui crée par sa pensée, et par là même est absolu.

La relation qui en résulte entre Dieu et le monde comprend trois termes, une trinité de relations unies entre elles :

1. La production de la pensée d'un autre que Dieu, et le rapport de cette pensée avec sa réalisation objective (l'idée);

2. L'acte par lequel l'idée, n'existant que dans la pensée libre, acquiert une existence propre pour elle-même;

3. Le rapport de la pensée réalisée avec la pensée primordiale existant en Dieu (l'idée), par la position de l'immanence de la première dans la seconde et de celle-ci dans celle-là (procédé de la création et de l'histoire). Le produit est la réalité, c'est-à-dire la complète pénétration de l'idéal et du réel. Ces trois relations de Dieu avec le monde sont impossibles si l'on comprend Dieu comme l'unité pure, la monade close en elle-même et séparée de toute multiplicité; car l'œuvre de la création, supposant une triple relation de Dieu avec le dehors, suppose dans la pensée qui la fait naître, par conséquent en Dieu même, un triple mouvement immanent. Il faut que ce mouvement soit déjà réel en lui-même avant de pouvoir se manifester au-dehors par la création; si le triple rapport de Dieu avec le dehors est fondé dans son triple mouvement en lui-même, la relation de Dieu avec le monde, examinée de plus près, se manifeste de telle sorte que ce mouvement sur le monde est la copie du mouvement primordial et éternel de Dieu en lui-même; d'où il suit que le monde, dans son existence propre, est la copie de l'idéal primordial existant en Dieu.

Nous arrivons ainsi au second degré de notre recherche. Dieu et le monde sont en face l'un de l'autre, dans leur existence propre, de telle sorte que le fini est la copie de l'Infini, le miroir dans lequel se reflète la vie immanente de Dieu, c'est-à-dire que nous entrons

Digitized by Google

ici dans le domaine de l'analogie. Or l'observation de la réalité, telle qu'elle est devant nous, montre que la vie se compose, dans l'unité, de moments divers, et cette loi s'applique aussi bien à la nature finie, à la totalité complexe des choses créées, qu'à chaque existence particulière prise en elle-même, isolément, depuis l'atome le plus informe jusqu'à l'organisme le plus complet. Ceci explique pourquoi les Pères de l'Église, pour chercher à rendre compréhensible le dogme de la Trinité, ont pu se servir de toutes les existences finies, sans distinction, et ont en effet tiré leurs analogies des objets les plus simples, de l'eau, du feu, de la lumière, de la plante. Dans la totalité de la création finie ressortent deux groupes qui portent spécialement ce cachet de l'unité de la vie dans la triplicité du développement : la matière et l'esprit. Nous avons déjà exposé plus haut les analogies de la Trinité que présentent la matière et l'esprit, et il suffit de les rappeler. Ce sur quoi il faut insister ici, c'est que ce sont précisément les formes finies les plus appropriées à l'état actuel de notre connaissance de Dieu qui lui fourniront son expression, tant que notre science de Dieu sera médiate, c'est-à-dire obtenue et réalisée à travers l'œuvre de la création. Mais toutes ces analogies se résument dans l'analogie unique et universelle en vertu de laquelle le monde, dans son unité et sa totalité, porte le sceau de l'Esprit créateur. Comme tel, le monde est d'abord un développement vivant dans lequel la pensée est le principe, la réalité est l'effet, le monde idéal concret le but de la pénétration et de l'union du principe et de l'effet.

Ces trois moments forment, dans leur unité et leur immanence, la vie du monde. Il s'y manifeste une double mouvement transcendant du fini vers son principe et son terme, en ce sens que la pensée, comme telle, a son origine dans l'Esprit, dans l'Esprit absolu, en Dieu. De là la possibilité de transporter les catégories du fini en Dieu, et de réfléchir en elles la vie concrète de Dieu comme dans des formes appropriées à cette fin. Mais, en même temps qu'on en fait et qu'on en fera toujours l'essai, l'insuccès de la tentative se révèle et se révélera sans cesse. En effet, en résumant ces moments, ils ne peuvent produire d'autre notion que celle à laquelle ils sont empruntés, savoir, la notion d'un développement fini. Dès lors on voit que l'application de ces formes à l'Infini transporte déjà dans l'Être absolu la notion du changement, et cependant il faut précisément nier toute notion de changement dans l'absolu, sans quoi l'idée de l'absolu, comme terme objectif, réel et indépendant de la nature, serait anéanti, et il faudrait que ce terme différent en supposât un autre à son tour, tout comme le monde fini suppose un terme dont il dérive. Que si cependant on admet ce terme autre comme principe du monde, il faut reconnaître qu'il est Créateur, et de là naîtrait une seconde et plus grossière altération de la science immédiate de Dieu. Car cet autre, ayant une forme finie et étant le principe du fini, engendrerait l'idée de la puissance; il n'existerait plus en lui-même, car le monde paraîtrait comme la réalisation spontanée de cette puissance, c'est-à-dire que le monde serait le Dieu réel, ou du moins cherchant à se réaliser, le Dieu hégélien.

Nous arrivons par là au troisième degré de notre recherche. Nous avons vu d'abord que nous ne pouvons pas absolument transporter les catégories du fini en Dieu comme immanentes en lui. On se demande donc comment il faut considérer les catégories primordiales en Dieu. Absolument comme des

Digitized by Google

relations. Du moment où il y a idée de relation, la différence de l'existence est supposée, et par conséquent il faut penser en Dieu autant d'existences qu'il y a de relations, par conséquent trois. En outre l'idée de relation suppose que les trois existences en Dieu se pénètrent les unes les autres, et que la vie de chacune d'elles se forme en une totalité unique, en un procédé vital parfaitement un en lui-même.

Ainsi une seule vie résulte des trois existences. De plus les relations ont cela de commun que la première désigne une existence qui s'affirme, la seconde une existence qui est affirmée, la troisième l'affirmation de l'une par et dans l'autre. Cette affirmation est l'acte même de la libre volonté, et les existences se manifestent ainsi comme personnes. Cela est évident des deux premières, mais cela est tout aussi certain de la troisième, car elle n'est pas seulement affirmée, mais encore affirmante; elle est l'unité affirmant l'union des deux autres personnes. Ces actes ne sont pas seulement des actes libres, ils sont encore substantiels, c'est-à-dire des actes nécessairement unis à la substance des personnes, qui ne peuvent être conçus séparés d'elles. Si elles pouvaient ne pas être on annulerait par là l'éternité des relations. Mais, comme elles existent réellement en Dieu, ce que l'existence du monde suppose absolument, il faudrait admettre en Dieu même un développement fini, et pour le développement fini le pouvoir créateur primordial immanent; l'ancienne question renaîtrait, ou l'idée de Dieu deviendrait une idée finie, bornée. Que si les relations existent simultanément, de telle sorte qu'aucune ne soit ni antérieure, ni postérieure, alors les personnes sont chacune absolues, ayant la même substance, la même nature, avec des relations différentes. L'idée de Dieu est parfaite par les éléments que l'existence du fini suppose. La nature divine subsiste dans l'unité des trois personnes, de telle sorte que la Trinité se résout toujours en unité, que la fin revient toujours au commencement. Dieu est la vie éternellement manifestée, l'Être absolûment parfait et bienheureux dans la conscience et la jouissance de cette perfection. Telle est l'idée qui est la base de la science immédiate de Dieu, dont l'expression la plus simple et la plus essentielle est que Dieu est un être étant en lui et pour lui. Cette idée, suivant laquelle la vie divine est purement intérieure, indépendante du monde, répond le plus rigoureusement à cette définition de la science immédiate de Dieu. Sans doute on demande encore comment le fini existe et existe par Dieu; cette question trouve sa réponse dans la doctrine de la création (1), dont la liaison nécessaire avec le dogme de la Trinité ressort d'elle-même.

Ainsi le dogme de la Trinité est :

1° La foi de l'Église catholique;

2° La foi chrétienne;

3° La foi de la conscience humaine;

4° La foi universelle de l'humanité.

La doctrine de l'Église, étant la foi qui se révèle dans la conscience de chaque homme comme homme, est par là même reconnue dans sa vérité et sa certitude absolues; et cela parce que Dieu est le principe et le but de cette foi.

Cf. DIEU, CHRIST (*le*), JÉSUS-CHRIST, MESSIE (*le*), COMMUNICATION DES IDIOMES (à l'article UBIQUISME, en note, p. 280, t. XXIV), COMMUNION DES NATURES, ARIUS, NICÉE, CHALCÉDOINE, ÉPHÈSE (*concile d'*), HOMOOUSIENS, CONSUBSTANTIEL, SUBSTANCE, MONOPHYSITES, PARACLET, PNEUMATOMAQUES, CONSTANTINOPLE

(1) *Voy.* CRÉATION.

Digitized by Google

(*conciles de*), ÉGLISE GRECQUE, FERRARE-FLORENCE (*concile de*), CONFESSION DE FOI.

HAGEMANN.

TRINITÉ (CONGRÉGATION DE LA), fondée à Rome en 1548, par S. Philippe de Néri, pour les pauvres pèlerins et les convalescents. Cette confrérie ne se composa d'abord que de quinze membres, sans fortune, qui se réunissaient pour des exercices de dévotion dans l'église du Saint-Sauveur *in campo*. Parmi eux se trouvait S. Philippe de Néri, encore laïque. Les pieuses exhortations de ce saint homme exerçaient une grande influence au sein et au dehors de son humble confrérie. Ce ne fut qu'en 1550, à l'occasion du jubilé ordonné par le Pape Jules III, que la nouvelle congrégation se voua spécialement aux soins des pauvres pèlerins qui restaient souvent couchés dans les rues, malades et sans secours, et qu'elle recueillit et hébergea pendant quelques jours. Philippe loua à cet effet une maison, et, son projet ayant été généralement approuvé, il fut bientôt obligé d'en louer une plus grande. Les membres de la congrégation, Philippe à leur tête, ramassaient les malades et les portaient sur leurs épaules ou sur des brancards jusqu'à leur maison. Là ils les traitaient de la manière la plus bienveillante, leur lavaient les pieds, préparaient leur repas, et leur rendaient nuit et jour les services que réclamaient leur corps et leur âme.

S. Philippe, ayant été également touché du sort de malheureux convalescents qui sortaient des hôpitaux faibles et sans ressources, destina son hospice de pèlerins aux plus nécessiteux d'entre les convalescents.

Peu à peu ces faibles commencements se développèrent et finirent par produire le célèbre institut des Pèlerins. Les membres des plus grandes familles de Rome s'associèrent à la congrégation, et leurs riches donations permirent de bâtir un grand hospice avec une église en l'honneur de la Sainte-Trinité.

Cet institut subsiste et est demeuré florissant jusqu'à nos jours. Tous les pèlerins sans exception sont admis dans l'hospice; il faut seulement qu'ils viennent de plus de soixante milles de Rome, et prouvent par attestation de l'autorité ecclésiastique qu'ils sont pèlerins. Les femmes sont servies par les dames romaines, dans un local séparé de celui des hommes.

La congrégation se montre dans toute sa splendeur toutes les fois qu'au bout de vingt-cinq ans le jubilé se renouvelle; ainsi, au jubilé des années 1557 et 1600, l'hospice reçut chaque fois 300,000 pèlerins; lors du jubilé de 1825, sous Léon XII, on admit, hébergea et gratifia d'aumônes plus de 200,000 pèlerins, au dire du P. de Gérambe, dans son *Voyage à Rome*. Les pauvres voyageurs y reçoivent les soins des personnages de la plus haute noblesse, des prélats, des cardinaux et du Pape lui-même, souvent de princes et de souverains étrangers qui remplissent leur office sous le costume de la confrérie. C'est ainsi qu'en 1825 on vit les princes et les prélats romains, le Pape, le roi et la reine de Naples et d'autres étrangers de distinction s'acquitter de leur ministère à l'égard des pèlerins.

Cf. Boll., in *Vita S. Philippi Nerei*, ad 26 maji; *Vita di S. Filippo*, Venetia, 1727; *Vie de S. Philippe*, du Dr Pösl, Ratisbonne, 1847; *Feuilles historiques* de Phillips et Görres, ann. 1843, I; Alfani, *Storia degli Anni santi*, Napoli, 1725.

SCHRÖDL.

TRINITÉ (FÊTE DE LA TRÈS-SAINTE), *festum Trinitatis*. On sait que dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, le dogme de la Trinité fut celui qui subit les attaques les plus vives et les plus nom-

Digitized by Google

breuses. La défense de la foi, devenue nécessaire par ces assauts répétés, fut présentée non-seulement dans des traités philosophico-théologiques, mais encore dans des discours et des sermons dogmatiques, polémiques, parénétiques, ascétiques, tels que ceux de S. Cyrille, S. Grégoire de Nysse et de Nazianze, S. Chrysostome, S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon et tant d'autres. Mais de tous ces sermons, de toutes ces homélies (qui sont des *expositiones fidei*, mais non des *sermones de tempore et festo SS. Trinitatis*) il résulte, tout comme du silence des vieux sacramentaires, des vieux Ordos romains et des anciens écrivains, que la fête de la très-sainte Trinité était absolument inconnue dans l'antiquité. Ce fut le Pape Jean XXII, mort en 1334, qui l'introduisit, en statuant qu'elle serait célébrée dans toute l'Église le premier dimanche après la Pentecôte (1).

Cependant il est juste de remarquer qu'on trouve avant cette époque des traces de cette fête dans l'Église romaine. L'Église gréco-orientale ne l'a jamais admise. Quelques historiens prétendent qu'elle fut célébrée dès le temps de Grégoire le Grand, et ils en appellent à ces paroles du Pape : *ut de Trinitate specialia cantaremus;* mais ces mots ne s'appliquent qu'aux hymnes, aux doxologies, aux répons, etc., de l'office divin exaltant la sainte Trinité. Le passage de Durand (2), d'après lequel le célèbre Alcuin rédigea, à la demande de S. Boniface, l'*officium de SS. Trinitate*, les *missales orationes*, et les soumit à l'approbation du Pape Alexandre, est très-contesté. Boniface était en effet mort avant qu'Alcuin fût réputé comme savant ; l'histoire ne connaît pas de Pape Alexandre en ce temps, car Alexandre Ier fut Pape au commencement du second siècle, Alexandre II, de 1061 à 1073. Toutefois il paraît que la fête de la Trinité fut provoquée par Caturphius (1) dans une lettre qu'il adressa à Charlemagne, sans obtenir un grand succès, car Amaury (2) et Walafrid (3) n'en savent rien.

Au commencement du dixième siècle on voit paraître Étienne, évêque de Liége, comme un ardent propagateur de cette fête ; son ordonnance ne s'appliqua d'abord qu'aux chanoines de sa cathédrale (4) ; sous Richard, son successeur, elle fut suivie dans les autres églises.

A dater de cette époque la fête se répandit en France et en Allemagne, sans cependant être encore généralement adoptée, comme on le voit dans une décrétale d'Alexandre II, qui dit (5) : *Ecclesia siquidem Romana in usu non habet quod in aliquo tempore hujusmodi celebret specialiter festivitatem, cum singulis diebus Gloria Patri, et Filio, et Spiritui S., et cætera similia dicantur ad laudem pertinentia Trinitatis.* Le Pape ne désapprouve par conséquent pas la fête, il rappelle simplement que l'Église romaine ne célèbre pas plus une fête de la Trinité qu'une fête de l'Unité divine. Potho, abbé de Prüm, dans le diocèse de Trèves, vers 1150, atteste également que la fête de la Trinité n'était pas en usage dans l'Église au milieu du douzième siècle, lorsqu'il dit : *Miramur satis quod visum fuerit hoc tempore quibusdam monasteriis mutare colorem optimum, novas quasdam inducendo celebrita-*

(1) Cf. Prosp. Lambertini (Benoît XIV), *de Fest.*, I, 2, 10.

(2) *Ration. divini Off.*, l. VI, c. 114.

(1) Cf. *Epist. Caturphii ad Carolum M.*, dans Martène, *de Antiq. Eccles. Discipl.*, c. 28, p. 544.

(2) *Lib. de Eccles. Off.*

(3) *De Festiv.*, t. II. *Thesaurus monument. Canisii*, pars II, p. 222.

(4) Foullon, *Histor. Leodiens.*, t. I, p. 162.

(5) *Decretal. Alexandri. Quoniam*, tit. *de Feriis.*

Digitized by Google

tes, et il nomme la solennité en question *festum Sanctæ Trinitatis*.

Potho n'aurait certainement pas pu citer la fête de la Trinité parmi les nouveautés, *novas celebritates*, et la déclarer contraire aux usages de l'Église, si elle avait été établie par une loi canonique ou seulement introduite par la coutume. Mais quand plus tard Durand (1) dit : IN PLERISQUE LOCIS *in octava Pentecostes fit festum S. Trinitatis*, on voit que le Pape Jean XXII eut plutôt à sanctionner qu'à ordonner la célébration universelle de la fête, attendu que, notamment au treizième siècle, des synodes français et allemands, tels que celui d'Arles, de 1260, avaient cherché à l'introduire dans certains diocèses (2).

On comprend que cette fête ne se rencontre pas dans l'antiquité chrétienne par ce seul motif que, contrairement à toutes les autres fêtes, elle n'est pas fondée sur un fait historique; puis, comme le démontre Thomassin (3), chaque fête dans l'Église se célèbre en l'honneur de la sainte Trinité, vu que, quel que soit l'objet direct de la solennité, au fond on en revient toujours à l'adoration et à la glorification du Dieu un en trois personnes.

S. Vincent Ferrier indique le but de la fête en ces termes : *Sicut Personarum trium pro temporis proprietate singulariter hucusque acta sunt festa, sic omnium pariter festivitas personarum sub totius honorificentia Trinitatis hodierno die communi et integro honoris gaudio celebretur. Sicut Ecclesia singulis annis singularem celebrat solemnitatem Omnium Sanctorum, in supplementum negligentiæ quæ forte commissa est in particularibus sanctorum festis, ita hodie celebrat festum generale de Sanctissima Trinitate, in expiationem negligentiarum quæ in particularibus S. Trinitatis festis forte commissæ sunt* (1). Si l'on demande pourquoi Jean XXII fixa la fête au premier dimanche après la Pentecôte, l'abbé Rupert répond : Parce qu'après la descente du Saint-Esprit le mystère de la sainte Trinité fut prêché. Thomassin (2) répond : Parce que la fête de la Trinité est le but et le complément de toutes les fêtes; et Durand (3) : Parce que cette fête forme comme l'octave de Noël, de Pâques et de la Pentecôte.

Toute la série des fêtes solennelles de l'Église est couronnée, résumée et définitivement close par la proclamation solennelle de la Trinité une et indivisible de Dieu.

Suivant l'ancien manuscrit ottobonien, *codex Ottobonianus*, d'après plusieurs sacramentaires gallicans et ceux qu'Herbert a publiés (4), la messe *de Trinitate* était déjà en usage comme messe votive avant le dixième siècle, et ne peut par conséquent pas avoir été rédigée par le Pape Étienne, cité plus haut.

La Préface du Missel est attribuée au Pape Pélage Ier, du sixième siècle ; elle n'était pas d'abord destinée à une fête propre ; c'était une confession générale de la très-sainte Trinité, et le Pape Clément XIII la prescrivit pour les dimanches de l'année qui n'en ont pas de propre (5). L'office de cette fête au Bréviaire et au Missel contient les textes les plus frappants des saintes Ecritures relatifs à la sainte Trinité. L'Église s'épuise en quelque sorte en louanges sur ce mystère, éternellement ineffable, dans les laudes et les vêpres.

Cf. Bintérim, *Memorabilia de l'É-*

(1) L. c.
(2) Mansi, l. XXIII.
(3) L. II, *de Fest.*, c. 18.

(1) Serm. 2, *de S. Trinitate.*
(2) L. c.
(3) L. c.
(4) *Monumenta Liturgiæ Aleman.*, p. 200.
(5) Cf. *Micrologi observat. eccles.*, c. 60.

Digitized by Google

glise cath., vol. V, P. 1; Augusti, *Memorab. de l'archéologie chrétienne*, vol. II; Schmid, *Liturgique de la Religion catholique*, vol. I, p. 616; Staudenmaier, *Génie du Christian.*, P. 2, p. 744 sq. FRITZ.

TRINODA NECESSITAS. Les anciens Anglo-Saxons comptaient parmi la *trinoda necessitas* le ban et l'arrière-ban, l'entretien des ponts, des routes, des forts; le clergé lui-même n'était pas exempt des charges et impôts de ce genre.

TRIPOLI (au point de vue ecclésiastique). On peut comparer, à ce sujet, ce qui se trouve dit à l'article TUNIS. Toute la régence de Tripoli consiste en une longue côte maritime d'environ 7,000 milles carrés, avec deux millions d'habitants. Outre une petite partie de l'ancienne province d'Afrique elle comprend deux pays cultivés, autrefois fort célèbres, *Cyrène* et *Barca*.

Jusqu'à la conquête des Arabes l'Église grecque fut prédominante dans ces régions; mais elle s'évanouit et laissa si peu de traces dans les siècles suivants qu'aujourd'hui Tripoli ne compte plus une seule commune grecque. Le nombre des Juifs, qui depuis la fondation des villes de Cyrène et de Barca par Alexandre fut très-considérable, est toujours important, quoique beaucoup inférieur à celui des Juifs de Tunis. Le bey de Tripoli est soumis à la suzeraineté de la Porte et doit être approuvé par le sultan. Le mahométisme a jusqu'à ce jour exercé sans limite sa domination dans ce pays. Cependant, dans ces derniers temps, la puissance de la France, de plus en plus consolidée en Algérie, a imposé des bornes au fanatisme de l'islam, même à Tripoli. Deux déserteurs français, qui hésitaient à embrasser l'islamisme, ayant été cruellement maltraités, se réfugièrent dans la demeure du consul français. Celui-ci n'ayant pu les protéger efficacement fut obligé de retirer son drapeau. Le gouvernement français intervint alors et menaça de bombarder Tripoli si on ne lui donnait pleine satisfaction. Depuis lors les Chrétiens de Tripoli purent respirer. Ils ne sont guère que 2 à 3,000, placés sous un préfet apostolique. La mission est administrée par des Frères mineurs italiens. Outre la paroisse de Tripoli il y en a une à Benghazy, où réside le bey de Barca, dépendant de celui de Tripoli.

Édouard MICHELIS.

TRIPOLIS, ancienne ville de Phénicie, formée de trois cités et fondée par des colons de Tyr, Sidon et Arad, non loin du pied du Liban, entre Bothrys et Onthosie (1), n'est citée dans la Bible qu'au 2e livre des Machabées, 14, 1 (Démétrius, fils de Séleucus, y aborda). Pendant les croisades la ville fut conquise en 1109 et devint la capitale d'un comté. C'est dans le voisinage de l'ancien Tripolis que se trouvent actuellement la ville et le port de commerce de Térablus (Trabled), qui a plusieurs églises et plusieurs couvents.

TRIPTYQUES. *Voyez* DIPTYQUES.

TRIREGNUM. *Voyez* TIARE, PAPE, PAPE (*élection du*).

TRISAGION. *Voyez* MESSE.

TRITHÉISME, idée fausse de la Trinité, qui consiste à considérer les trois personnes divines comme *trois natures* ou *trois substances divines spéciales*, par conséquent comme trois divinités distinctes et séparées. Sans doute, d'après l'opinion des trithéistes, les trois personnes divines n'ont qu'*une* nature, en ce sens que la nature de l'une des personnes est la même que celle des deux autres; cependant chacune des personnes a sa nature propre, séparée, absolument distincte de celle des autres; c'est de cette manière que les trithéistes conservent une *sorte d'unité*, mais non l'unité vraie, essentielle et

(1) Ptol., 5, 15. Diod. Sic., 16, 41.

Digitized by Google

inséparable qu'enseigne la foi catholique. Il ne reste aux trithéistes qu'un Être un quant à l'*espèce*, mais multiple quant au *nombre*.

L'opinion trithéiste a de bonne heure cherché à prévaloir parmi divers anciens hérétiques; elle a, comme presque toutes les hérésies, ses dernières racines dans l'application exclusive, absolue, affranchie de toute autorité supérieure, des opérations de la raison aux mystères de la religion ou aux objets de la foi chrétienne, qui ne peuvent être soumis aux dissections purement anatomiques de la pensée humaine.

Les hérétiques devaient, en appliquant leur méthode rationaliste au mystère de la Trinité, échouer contre deux inévitables écueils : ou bien, comme l'ont fait les trithéistes, ils virent, dans les trois personnes divines distinctes, trois natures ou substances divines séparées, par suite du procédé logique et exclusif de la raison discursive, dont les opérations ne peuvent que *séparer* là où il faut *unir ;* ou bien ils tombèrent dans l'autre extrême, dans l'erreur sabellienne, et, en maintenant l'unité de Dieu, ils nièrent l'existence de trois personnes distinctes, et ne voulurent reconnaître dans celles-ci que trois modes d'action ou d'existence divers du Dieu unique. Entre les deux extrêmes vacille un système bigarré d'opinions multiples, filles naturelles de l'hérésie dont, de tout temps, la raison humaine a été la mère féconde. Au milieu et au-dessus de ces opinions extrêmes et erronées plane la doctrine immuable de l'Église catholique, proclamant trois personnes en Dieu, mais une seule nature, une seule substance divine (οὐσία), laquelle subsiste égale et indivisible dans les trois personnes (hypostases). *Neque confundentes Personas, neque* SUBSTANTIAM SEPARANTES, dit le Symbole de S. Athanase. La substance serait séparée si on voulait l'attribuer à chaque personne isolée, *séparée des autres,* comme à une individualité divine subsistant pour elle-même. Les trois personnes divines ne peuvent pas non plus être conçues *séparées* les unes des autres; sans cela elles ne formeraient plus la Trinité indivise, *individua Trinitas.*

Chaque personne est Dieu, mais, les personnes étant inséparables, ce ne sont pas trois dieux, c'est *un seul Dieu : Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et tamen non tres Dei, sed unus est Deus* (1). C'est là la Trinité vivante et vivifiante, indivisible dans l'unité, *individua Trinitas in unitate,* et l'incontestable unité dans la Trinité, *unitas in Trinitate,* des Pères de l'Église.

Quant à la seconde personne de la Divinité, quel chaos d'erreurs n'offre pas l'hérésie de tous les siècles sur ce point unique! Nous ne voulons ici indiquer que les monophysites (2), qui sont sortis comme une branche de la souche féconde et fatale du trithéisme.

Quoique Eutychès soit le père du monophysisme, les monophysites postérieurs rejetèrent la doctrine de leur fondateur suivant laquelle la nature humaine dans le Christ est *absorbée* par la nature divine.

Ils s'en tinrent néanmoins obstinément à une nature en Jésus-Christ, quoiqu'ils distinguassent le divin et l'humain dans le Sauveur, et ne pussent pas expliquer comment la divinité et l'humanité pouvaient n'être qu'*une* nature. En admettant deux natures en Jésus-Christ, les monophysites (3) pensaient qu'ils étaient obligés d'admettre aussi deux personnes et qu'ils tomberaient ainsi dans le nestorianisme. Ils confondaient ainsi, ce qui prouve qu'ils n'avaient pas un don particulier de discernement,

(1) *Symb. de S. Athan.*
(2) *Voy.* MONOPHYSITES.
(3) *Voy.* MONOPHYSITES.

Digitized by Google

la *nature* et la *personne*, comme ils confondaient la nature et la substance. Les diverses fractions des monophysites avaient cela de commun que la doctrine du concile de Chalcédoine était leur pomme de discorde; ils parurent sous les noms d'hénoticiens, d'acéphales, de Sévériens, de Juliens, de phantasiastes, de Thémistiens, etc. Parmi ces sectes qui se disputaient entre elles, il s'en trouvait une qui professait le trithéisme. Le fondateur de cette secte était le monophysite *Jean Ascusnagès*, professeur de philosophie à Constantinople au sixième siècle. Non-seulement il n'admettait qu'une nature en Jésus-Christ, mais il attribuait une nature propre à chacune des personnes de la Trinité. Cette doctrine fut adoptée par le philosophe alexandrin *Jean Philoponus*, qui la développa à l'aide de la philosophie aristotélicienne, en appliquant aux trois personnes divines les notions logiques de *genre*, d'*espèce* et d'*individu*, et en comprenant les trois personnes comme autant d'individus en rapport avec le genre (la Divinité). Ainsi la divinité appartenait à chaque individu séparément et pour lui-même, et l'on avait trois dieux. Ce monstre trithéiste, Philoponus chercha à le dissimuler en disant : Les trois substances distinctes que j'admets ayant la même nature, étant par conséquent parfaitement semblables l'une à l'autre, on n'a pas besoin de dire qu'il y a *trois dieux*. Philoponus tâcha de fonder son œuvre rationaliste sur l'autorité des Pères de l'Église ; mais, suivant toutes les apparences, sa vraie source était Aristote mal entendu. Du moins c'est ainsi qu'en parle Léonce le Byzantin (1) : *Hæc autem dicebat (Philoponus), occasionem ex Aristotele nactus. Tradit enim Aristoteles individuorum et particulares esse substantias, et unam communem. Si igitur et Philoponus aiebat esse tres particulares in sancta Trinitate substantias, et unam communem, hæc consideranda veniebant.* Le moine *Athanase*, petit-fils de l'impératrice Théodora, femme de Justinien, et un certain *Étienne Gobarus*, vers 600, furent les défenseurs de cette doctrine de Philoponus. Photius donne des extraits de l'ouvrage principal de ces sectaires trithéistes (1). Les autres monophysites se déclarèrent tous contre les trithéistes (ou *Condobaudites*); ceux-ci prièrent l'empereur Justin II d'ordonner une enquête. La doctrine des trithéistes fut, à la suite de cette enquête, rejetée par Jean, patriarche catholique de Constantinople. Un des adversaires les plus vifs des trithéistes fut *Damien*, patriarche d'Alexandrie, qui, dans la chaleur de la controverse, inclina presque vers le sabellianisme, et parla des trois personnes divines comme de simples prédicats, et cependant attribua une nature commune (ὕπαρξις) aux trois personnes divines, ce qui produisit un quaternaire divin, les trois personnes et l'essence ou la nature divine commune et suprême. *Pierre de Callonico* (2), patriarche d'Antioche, s'éleva contre les partisans de Damien, qu'on appela aussi *tétradites*. Philoponus, au fond, avait aussi été un tetradite, puisque, d'après le procédé aristotélicien, il devait admettre une substance commune aux trois personnes divines, constituant trois substances divines séparées.

Une autre erreur de Philoponus concernait la résurrection des morts, au sujet de laquelle les trithéistes entrèrent en controverse entre eux. Philoponus prétendait que le monde actuel (et le corps humain) périssait dans sa *matière* et sa *forme*, et qu'ainsi des corps

(1) *De Sectis*, act. 5, t. IX. *Bibl. max. veter. Patr.*, p. 668.

(1) *Biblioth. cod.* 232. Cf. Walch, *Hist. des Hér.*, VIII, 877.

(2) *Voy.* MONOPHYSITES.

Digitized by Google

nouveaux et meilleurs s'uniraient lors de la résurrection aux âmes des hommes. *Conon*, l'évêque trithéiste de Tarse, soutenait que la forme seule des corps disparaissait par la corruption, que la matière était incorruptible, mais qu'à la résurrection elle prendrait une forme meilleure, et que le corps transformé se réunirait à l'âme (1).

En attendant la doctrine trithéiste ne se propagea pas beaucoup et tomba bientôt dans l'oubli.

Au onzième siècle *Roscelin*, chanoine de Compiègne, appliqua sa doctrine nominaliste au dogme de la Trinité. D'après la doctrine nominaliste, les universaux, *universalia*, ne sont que des *abstractions* de la raison, qui n'existent pas en réalité; les attributs des choses n'existent pas non plus par eux-mêmes; ils ne sont que *dans les choses*, d'après la doctrine d'Aristote, qui enseigne que la notion de genre n'a de réalité que dans les choses individuelles elles-mêmes, *universalia in re*. Comme, d'après le système nominaliste, rien de réel n'existe que dans les choses mêmes ou dans les individus, Roscelin enseigne que la nature ou l'unité divine n'existait réellement que dans les personnes divines comme dans des individus, et tomba ainsi dans le trithéisme, l'unité de Dieu, la substance divine et unique n'existant, d'après son opinion, *que dans l'individu*, *in individuo*, c'est-à-dire n'existant réellement que dans chacune des personnes divines isolées. Il fallait qu'il sortît de là trois dieux sans unité, vu qu'une nature commune, appartenant également aux trois personnes divines, était exclue dans ce système.

D'après Roscelin les trois personnes divines faisaient comme trois esprits ou trois âmes, trois substances différentes, de telle sorte toutefois qu'une même puissance et une même volonté animaient les trois personnes. Le mystère de l'incarnation de la seconde personne impliquait déjà, disait Roscelin, l'hypothèse que les trois personnes étaient trois substances séparées les unes des autres, sans quoi il faudrait dire (singulière conclusion!) que le Père et l'Esprit s'étaient incarnés aussi bien que le Fils! Roscelin fut réfuté par S. Anselme, dont les idées réalistes furent approuvées au synode de Soissons (1092), tandis que Roscelin fut obligé de se rétracter (1).

De tous les antitrinitaires (2) ce furent les trithéistes qui durèrent et se répandirent le moins. Leur théorie reposait sur une base trop faible; car, abstraction faite de la sainte Écriture, dont les trithéistes pouvaient à grand'peine tirer quelques arguments spécieux, la raison leur était tout à fait contraire. Affirmer trois substances divines et distinctes, c'est nier absolument l'Être divin, car, pour que Dieu soit l'Être parfait, il faut que substantiellement et numériquement il soit unique et indivisible.

On compte parmi les auteurs favorables aux opinions trithéistes, dans les temps modernes, en Allemagne, le professeur *Henri Nicolaï*, né à Dantzig († 1660). Il soutint, dans ses écrits contre le dogme de la Trinité, plusieurs propositions aussi inconséquentes les unes que les autres, aboutissant les unes à l'arianisme, les autres au trithéisme. Il rencontra dans *Calov*, un de ses collègues, un vigoureux adversaire, qui le réfuta dans plusieurs de ses écrits, par exemple *Consideratio Ariminianismi* (3). En Angleterre on accusa de trithéisme *Guil-*

(1) *Voy.* CONONITES.

(1) *Voy.* ROSCELIN.

(2) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

(3) Cf. Hartknoch, *Hist. de l'Égl. de Prusse*, l. III, c. 10. Arnold, *Hist. de l'Égl. et des Hérésies*, part. III, c. 12.

Digitized by Google

laume Sherlock, doyen de Saint-Paul de Londres († 1707). Dans son livre : *A Vindication of the doctrine of the holy and everblessed Trinity*, etc., Lond., 1690, in-4°, il prétendit démontrer comment il faut entendre ces mots : « Les trois personnes ne sont qu'un seul Être. » Il chercha des analogies dans l'esprit humain. Les esprits créés, dit-il, se distinguent entre eux par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, de leurs pensées, de leurs raisonnements, etc. Que si on se représente plusieurs esprits tellement unis que chacun d'eux sait aussi bien les pensées des autres que les siennes propres, il semble que numériquement ils ne sont qu'un. L'*unitas numerica* a la même base dans les trois personnes divines, chacune ayant la science parfaite de ce qui se passe dans les deux autres. Mais il résulte de cette comparaison une double erreur : la première qui consiste à voir l'essence d'un esprit dans sa pensée; la seconde de considérer les trois personnes en Dieu comme trois esprits différents, ayant chacun sa substance distincte, séparée de celle des deux autres, ce qui est évidemment trithéiste. Sherlock trouva peu de partisans, mais beaucoup d'adversaires. Parmi ces derniers *Robert South* tomba dans l'erreur opposée, c'est-à-dire dans le sabellianisme, car il prétendit que les personnes ne sont autre chose que des modes éternels de l'Être unique, ou des relations éternelles de la substance divine en elle-même, et il pensait que la Divinité tout entière s'était incarnée.

On compte aussi parmi les trithéistes modernes un prêtre français nommé *Pierre Faydit*, qui fut membre de l'Oratoire, à Paris. Il l'abandonna en 1671, parce que, contrairement aux ordres de ses supérieurs, il avait publié un petit livre, intitulé *de Mente humana*, fondé sur les principes cartésiens (1). Dans son livre intitulé : *Éclaircissements sur la doctrine et l'histoire ecclésiastique des deux premiers siècles*, Paris, 1696, il prétendit faire des Pères de l'Église des trithéistes, c'est-à-dire démontrer que, durant les premiers siècles du Christianisme, on eut sur la Trinité une opinion toute différente de celle qu'enseigna plus tard la scolastique. Cet écrit excita un grand scandale; Faydit s'expliqua dans un autre livre intitulé : *Altération du dogme théologique... ou fausses idées des scolastiques sur les matières de la religion.* « On peut bien dire, soutient Faydit, que les trois personnes divines sont trois substances ou trois natures, tout comme on énumère les trois natures qui sont dans trois hommes et qui constituent trois êtres, quoique l'unité spécifique de ces trois hommes soit la nature humaine en général. C'est ainsi que les Pères de l'Église n'ont laissé aux trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, qu'une unité d'essence spécifique, *unitatem essentiæ specificam*, sans connaître l'unité numérique, *unitas* NUMERICA, que les scolastiques ont professée plus tard. Donc on peut impunément dire aussi bien l'unité d'essence spécifique que trois dieux; les Pères n'ont évité cette locution que par égard pour les faibles, qui auraient pu croire que c'était une approbation du polythéisme païen. » Le Prémontré Hugo entreprit la réfutation de ce système trithéiste dans plusieurs écrits.

Cf. Jean Rink, *Dissertatio de origine et progressu tritheismi*, Iéna, 1732; Walch, *Hist. des Controverses relig. en dehors de l'Église évangélico-luthérienne*, t. IV.

DÜX.

TRITHÈME (JEAN) naquit en 1462 à Tritenheim, dans le diocèse de Trèves, et prit son nom du lieu de sa naissance. A l'âge de quinze ans Trithème, qui depuis longtemps avait perdu son père,

(1) *Voir* Jœcher, *Lexique*, p. 2.

Digitized by Google

se mit contre le gré de sa famille à étudier. Plus il était à cet égard maltraité par son beau-père, plus son amour des lettres s'accrut. Son oncle, Pierre de Heydenberg, prit sa défense; Trithème abandonna la maison paternelle et se rendit à Trèves, plus tard à Cologne et à Heidelberg.

A l'âge de vingt ans il entra dans le couvent des Bénédictins, à Spanheim, situé entre Mayence et Trèves. Il s'y consacra avec ardeur à l'étude et à l'œuvre de sa sanctification (1482).

En 1483, quoique le plus jeune des moines de son couvent et profès seulement depuis 8 mois, il fut élu abbé. Spanheim devint sous sa direction une abbaye dont la réputation s'étendit fort au loin. Il y fonda une bibliothèque choisie, composée de 2,000 volumes; on y voyait les ouvrages les plus rares. L'ancienne bibliothèque avait été dispersée par la négligence des moines, et il n'y avait que 48 volumes lorsque Trithème en prit l'administration.

Les savants accoururent de toutes les parties de l'Europe à Spanheim, dont l'abbé sut également faire prospérer les affaires temporelles. On distingue parmi les nombreux travaux de ce laborieux Bénédictin les ouvrages historiques suivants :

1. *Chronologia mystica*, etc., dédiée à l'empereur Maximilien Ier.

2. *Compendium, sive breviarium I vol. Chronicorum de origine gentis et regum Francorum*, de 433 av. J.-C. jusqu'à Pepin Ier.

3. *Continuation de cette histoire* jusqu'en 1514.

4. *Chronicon success. ducum Bavariæ et comitum Palatinorum.*

5. *De Luminaribus Germaniæ*, ou Catalogue des savants qui ont illustré l'Allemagne par leurs talents et leurs écrits.

6. *Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum;* la 3e édition de ce célèbre ouvrage, auquel il travailla pendant de longues années, parut corrigée en 1484; il y parle de 970 écrivains. La meilleure édition est celle de Fabricius, dans sa *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamb., 1718. Trithème surpassa, comme auteur de patrologie, tous ses prédécesseurs du moyen âge.

7. *Chronicon cœnobii Hirsaugiensis*, de 830 à 1370, qu'il élabora une seconde fois en 1514 et augmenta du quadruple. Cette chronique est aussi célèbre que le catalogue précédent. *Chron. Hirsaugiense*, S. Gall., 1690, 2 vol. (1).

8. *De Viris illustribus ordinis S. Benedicti*, l. IV.

9. *Chronicon monasterii S. Martini Spanheimensis*, de 1044 à 1511.

10. *Chronicon monast. S. Jacobi Majoris*, dans le diocèse de Wurzbourg.

11. Deux *Livres sur les miracles de la Ste Vierge*, à Dettelbach, près de Wurzbourg.

12. Trois *Livres sur les miracles de la Ste Vierge*, in Urticeto, juxta Heidelbrunnam, dans le même diocèse.

13. *Constitutions des comités provinciaux dans les diocèses de Mayence et de Bamberg.*

Trithème demeura plus de vingt ans à la tête de son couvent. En 1505 il se démit de ses fonctions à la suite de discussions fastidieuses. Il demeura pendant sept mois auprès de Joachim Ier, électeur de Brandebourg, à Berlin. De retour à Heidelberg il fut prié de prendre la direction du couvent des Écossais de Saint-Jacques, à Wurzbourg, où il demeura jusqu'à sa mort, occupé d'études et surtout de travaux sur la physique. Il mourut âgé de 53 ans, le 16 décembre 1516. Ses *Epistolæ familiares ab excessu de cœnobio Spanh.*

(1) *Voy.* HIRSCHAU.

Digitized by Google

libri II, dont le 1er livre renferme 79 lettres, le second 61, sont importantes pour l'histoire de son temps. Il composa encore une foule d'autres écrits sur l'ascétisme, la discipline monastique, la sainte Écriture; le catalogue en est fort long. On peut consulter, sur les diverses éditions de ces œuvres, Cave, *Feuilles histor.-polit.*, 1846, II (vol. 18), p. 278-286; *Nouvelle Sion*, 1852, nos 56 et 57; *Feuille hebdomadaire catholique*, de 1835, no 5, p. 83.

GAMS.

TRIVIUM. *Voyez* QUADRIVIUM.

TROADE, Τρωάς, *Troie la nouvelle*, ville de la Mysie, au bord de l'Hellespont, à quelques milles au sud de l'ancienne ville de Troie, nommée d'abord, d'après son fondateur, le roi Antigone, *Antigonia*, plus tard appelée par Lysimaque, en l'honneur d'Alexandre le Grand, *Alexandrie Troade* (1). Aujourd'hui c'est *Eski-Stamboul*. L'apôtre S. Paul s'y rendit à plusieurs reprises. A son second voyage il y eut une vision qui le décida à partir pour la Macédoine. S. Luc l'y rejoignit (2). Au troisième voyage de l'Apôtre il y ressuscita le jeune Eutyque (3).

Cf. II *Cor.*, 2, 12; II *Tim.*, 4, 13.

TROGYLLION, Τρωγύλλιον, petite ville et promontoire d'Ionie, au pied du mont Mycale, en face de l'île de Samos. S. Paul y passa la nuit en se rendant de Grèce à Jérusalem (4).

TROIS-CHAPITRES (CONTROVERSE DES). *Voyez* CHAPITRES (*controverse des Trois-*).

TROIS ROIS (EAU DES). Beaucoup d'églises d'Occident, surtout en Allemagne, ont adopté de l'Église grecque, qui célèbre la grande bénédiction de l'eau le jour de l'Épiphanie (1), la coutume de bénir l'eau qu'on appelle l'eau des Trois Rois, du jour de cette fête. Elle se distingue de celle qui se fait habituellement le dimanche par sa longueur et sa solennité. Cependant, à l'instar du Rituel romain, les rituels les plus récents n'en font plus mention.

TRONC. On nomme ainsi les boîtes fermées, en bois ou en métal, de diverses formes, placées à des endroits spéciaux des églises, dans lesquelles les fidèles déposent les offrandes destinées à des œuvres de dévotion ou de bienfaisance. D'après S. Marc (2) des troncs de ce genre se trouvaient déjà au temple de Jérusalem, et cet usage se perpétua à travers tous les siècles dans les églises chrétiennes. Ainsi S. Cyprien (3) reproche à une riche matrone de ne pas daigner jeter ses regards sur le tronc de l'église et de n'y déposer aucune largesse. Innocent III recommande au clergé, dans une de ses lettres, de placer des troncs dans toutes les églises, afin que les fidèles puissent y remettre leurs offrandes pour les frais de la croisade.

TRÔNE. Le trône, כִּסֵּא, faisait partie, avec la couronne et le sceptre, des insignes de la royauté (4), mais non exclusivement de la royauté; car le grand prêtre (5) et les juges dans leurs fonctions avaient également des trônes. Seulement le trône royal était un siége plus élevé, pourvu d'appuis, garni d'or et d'ivoire, accompagné en général d'un escabeau, et étant parfois si haut qu'il fallait monter plusieurs degrés pour y parvenir. Les rois y prenaient place lors de leur intronisation, lorsqu'ils rendaient la justice et donnaient

(1) Strabon, XIII, 595, 614.
(2) *Act.*, 16, 8.
(3) *Ib.*, 20, 6.
(4) *Ib.*, 20, 15, d'après le texte grec reçu. Cette donnée manque dans plusieurs manuscrits et dans la Vulgate.

(1) *Voy.* ÉPIPHANIE, t. VII, p. 528, col. 2.
(2) 12, 41-44.
(3) *Lib. de Operibus et Eleemos.*
(4) *Gen.*, 41, 40.
(5) I *Rois*, 1, 9.

Digitized by Google

des audiences solennelles. A leur côté étaient assis, à droite, sur un trône plus bas, la reine-mère (1), ou le vice-régent (le premier ministre) (2). *Ad-sidet* رِدْف, *i. e. qui post sequitur, qui secundus a rege est, a dextera ejus, et, si in expeditionem egressus fuerit rex, sedet in loco ejus et ejus vices gerit* (3). Le livre des Rois (4) décrit en détail le trône somptueux de Salomon. Quoique le narrateur ajoute : « On n'en a fait de semblable dans aucun royaume, » il atteignait à peine la magnificence du trône du roi de Perse, qui avait un ciel parsemé de pierres précieuses dont l'éclat était tel qu'on n'en pouvait supporter longtemps la vue, et qui devait être l'image du trône lumineux d'Ormuzd (5). L'orgueilleux et dissipateur Hérode eut aussi un trône d'une splendeur sans égale (6). L'Écriture parle souvent du trône de Dieu pour désigner le lieu de sa demeure et la manifestation de sa présence et de sa gloire. Le trône est le symbole de sa puissance, de son éternelle royauté dans les versets : *Deus in cœlo sedes ejus* (7); *Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi* (8); *Parata sedes tua ex tunc, a sæculo tu es* (9). Il est le symbole de la justice : *Paravit in judicio thronum suum, et ipse judicabit orbem terræ* (10). C'est dans le second sens que ce mot se trouve aux versets qui parlent de l'arche d'alliance, de Jérusalem, du temple (11), du ciel (1). Quand le Seigneur se révèle il apparaît avec les insignes de sa puissance, sur un trône, qui tantôt est nommé (2), tantôt est mystérieusement décrit (3).

SCHEGG.

(1) III *Rois*, 2, 19.
(2) I *Rois*, 23, 17.
(3) Eichhorn, *Monum.*, p. 220.
(4) III *Rois*, 10, 18-20. Cf. II *Par.*, 9, 17-19.
(5) Rosenmuller, *Orient*, IV, p. 50. Hoffmann, *le Livre d'Énoch*, p. 282. Brisson, *de Regno Pers.*, p. 264.
(6) Josèphe, *de Bello Jud.*, II, 1, 1.
(7) *Ps.* 10, 5.
(8) *Ps.* 44, 7.
(9) *Ps.* 92, 2.
(10) *Ps.* 9, 8, 9.
(11) *Jér.*, 14, 21.

TRÔNE DU PAPE, DE L'ÉVÊQUE. *Voyez* CATHEDRA, INTRONISATION.

TROPAIRE (*Troparium, Troponarium, Troperium*) a un double sens. On entend par là dans l'Église latine le livre qui renferme les tropes de la messe (4). Pamélius en a extrait un d'un très-ancien manuscrit de la bibliothèque de Saint-Bavon, à Gand, et l'a publié dans son *Liturgicon* (5). On trouve des extraits d'autres exemplaires dans Bona (6), etc.

Dans l'Église grecque le tropaire est un chant qui rappelle la solennité du jour. Un tropaire de la veille du dimanche des Rameaux, et dédié à S. Lazare, dans l'Église grecque, est ainsi conçu : « Pour nous donner la certitude de la résurrection de vos maux, ô Christ, notre Dieu ! vous avez ressuscité Lazare des morts. Et nous, semblables aux enfants qui portaient les signes de la victoire dans les mains, nous acclamons le vainqueur de la mort en nous écriant : Hosanna ! » On tire son nom de l'effet qu'il doit produire ; il provoque les larmes des fidèles (τρέπειν).

Conf. Muralt, *du Culte de l'Église orientale* et son *Lexidion*.

TROPES BIBLIQUES. D'après l'étymologie le mot trope, *tropus*, τρόπος (de τρέπειν, *changer*, tourner), signifie un changement, et par conséquent, quand il s'agit du discours, il signifie un changement d'expressions, *verborum im-*

(1) *Is.*, 66, 1.
(2) *Ib.*, 6, 1. *Apoc.*, 4, 2.
(3) *Exode*, 24, 10. *Éz.*, 1, la vision connue. *Dan*, 7, 9, 10.
(4) *Voy.* TROPES.
(5) T. II.
(6) *De Reb. lit.*, l. II, c. 4, 10, 16.

Digitized by Google

mutatio, dit Cicéron. Quintilien (1) définit le trope : *Tropus, verbi vel sermonis a propria significatione ad aliam cum virtute mutatio.* Quoiqu'on admette communément cette explication, les uns étendent, les autres restreignent la notion de trope, et l'on pourrait peut-être dire par ce motif que le trope est le changement d'une expression habituellement en usage en une expression plus vive et plus capable de rendre la pensée de celui qui parle. Évidemment celui qui parle, et qui veut être compris, ne peut se servir d'un trope que s'il est probable que l'auditeur comprendra l'expression impropre à laquelle l'orateur a recours. L'analogie des expressions figurées avec les notions qu'elles doivent représenter est plus marquée tantôt dans l'objet, tantôt dans le sujet. Dans le premier cas l'analogie dépend du rapport intime des notions entre elles ; de là trois espèces de tropes : la *métonymie*, la *synecdoque* et la *métaphore*.

I. La *métonymie* est un trope qui prend l'une pour l'autre des locutions exprimant des idées dont la corrélation est naturelle. Ce rapport est intérieur, comme celui de la cause à l'effet, de la matière au produit, du signe à la chose signifiée, de l'abstrait au concret, de la qualité à l'objet qualifié, de l'antécédent au conséquent ; ou il est purement extérieur, comme entre le lieu et ce qu'il renferme, le temps et ce qui s'y passe.

II. La *synecdoque* prend l'une pour l'autre des locutions correspondant à des idées qui s'associent naturellement, mais qui sont d'une extension différente ; elle prend le tout pour la partie, le genre pour l'espèce, l'espèce pour l'individu, le simple pour le composé, le nombre certain pour l'incertain, la totalité pour la pluralité.

(1) L. VIII, c. 6.

Les diverses formes de ces deux espèces de tropes se présentent souvent dans les livres sacrés, et nous nous contenterons de prendre un exemple qui offre les deux espèces à la fois : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front (1). »

Le plus souvent l'interprétation des métonymies et des synecdoques de la Bible et des autres écrivains ecclésiastiques est facile, parce qu'elles ne s'écartent guère de nos locutions accoutumées ; ce qu'elles présentent de particulier s'explique par les connaissances archéologiques les plus vulgaires.

Il en est autrement de la troisième espèce de tropes bibliques, et quant à leur originalité et quant à leur difficulté.

III. La *métaphore* consiste dans l'échange de deux locutions dont l'une représente plus vivement que l'autre la pensée de celui qui parle. L'analogie se rattache aux expressions mêmes dont on se sert ; cependant elle dépend surtout de celui qui parle, car pour bien comprendre une parole il faut qu'elle soit prise dans le sens et dans l'extension que veut lui donner celui qui s'en sert. Pour bien comprendre une métaphore il faut non-seulement connaître exactement les deux choses comparées, mais il faut connaître la manière habituelle de penser de celui qui parle. De là viennent souvent des difficultés et des obscurités dans la lecture des écrits dont les auteurs sont à une grande distance de temps et de lieu de nous ; nous connaissons d'une part moins les choses qui servent de termes de comparaison à leurs métaphores, et d'autre part leur manière de penser est souvent étrange et paraît extraordinaire à nos yeux.

On comprend facilement que ce cas se présente souvent dans les auteurs sacrés, surtout dans ceux de l'Ancien

(1) *Gen.*, 3, 19.

Digitized by Google

Testament, et c'est eux principalement que nous avons en vue dans les remarques suivantes.

1. Les métaphores s'appliquent parfois à des choses qui nous sont étrangères. Celui qui parle ayant devant les yeux d'autres objets naturels, d'autres phénomènes que nous, ayant des occupations et des usages propres à sa vocation et à son temps, il est naturel que les figures de son langage soient appropriées à la matière que lui fournit sa vie habituelle.

2. Les opinions qui s'expriment par certaines figures nous sont tout à fait étrangères et nous paraissent par là même étranges. *Issachar, l'âne osseux*, dont parle Moïse (1); *les hurlements que Jéhova fait entendre* à Sion, sont des métaphores que nous comprenons difficilement et qui cependant n'étaient point indignes de leur objet.

3. Elles se signalent souvent par leur hardiesse : « Le ciel se roule comme un livre (2). » « Le bruit d'une feuille qui vole les fera trembler; ils fuiront comme devant l'épée (3). » Elles sont plus fréquentes que chez les Grecs et les Romains ou chez les écrivains modernes de l'Occident. Cela provient et du degré de civilisation des peuples, et des opinions qui en dépendent, et de leur imagination plus vive, plus impressionnable, plus ardente.

Quant à l'intelligence des métaphores et des autres tropes, il faut savoir si une expression est réellement tropique ou figurée, et, si elle est figurée, quelle est l'expression propre qui en est la base.

A. En général :

1. La signification propre d'une expression doit toujours être supposée tant qu'il n'y a pas d'indice d'une application impropre, par cela que le sens propre est celui qui correspond directement aux usages de la langue. Il en serait autrement si l'usage avait rendu le sens impropre vulgaire et habituel, comme par exemple quand les Chrétiens ont donné au mot οἰκοδομεῖν le sens moral d'*édifier*.

2. Le signe le plus certain de l'existence et du sens d'un trope est l'explication même de celui qui parle, comme dans S. Luc, 12, 1, ou un autre signe certain, comme dans S. Jean, 2, 19, conf. 21. Cette explication se trouve quelquefois dans des textes parallèles; ainsi Gal., 6, 15, s'explique d'après 5, 6.

3. Quand ces signes manquent il faut faire attention au fond et à la liaison du discours, en ayant égard à l'occasion et au but de ce discours, aux circonstances personnelles de celui qui parle et de celui qui écoute.

4. Il faut surtout, en interprétant une métaphore, avoir soin de saisir l'analogie existant entre la figure, l'image et la chose qu'elle représente, c'est-à-dire de comprendre le terme de comparaison dans l'esprit de celui qui parle. On a recours dans ce cas au critérium herméneutique du sens qu'on appelle historique, aux connaissances de l'archéologie biblique et de l'introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est ce qui s'applique aussi dans le cas de l'*allégorie*, qui n'est qu'une métaphore prolongée, dans laquelle parfois paraissent des traits qui n'ont pas d'importance en eux-mêmes et ne servent qu'à orner et animer le tableau, par exemple S. Luc, 10, 35.

B. En particulier :

1. Les parties de la Bible que domine l'élan de la poésie offrent naturellement le plus d'images et de métaphores, mais non pas exclusivement. Il peut arriver que tout un livre ne soit qu'une image, comme, par exemple, le Cantique des cantiques, et que cette

(1) *Gen.*, 49, 14.
(2) *Is.*, 34, 4.
(3) *Lév.*, 26, 36.

Digitized by Google

grande image ait des parties qui, à leur tour, offrent des images propres à l'embellir.

2. S'il ressort une contradiction des termes pris dans leur sens propre, il faut en général supposer qu'il y a métaphore, parce qu'on doit admettre que celui qui parle n'a pas voulu se contredire ou associer des idées qui se repoussent. Il faut néanmoins appliquer cette règle avec réserve, pour ne pas être porté à trouver de la contradiction dans des doctrines qui dépassent la sphère ordinaire des connaissances humaines.

3. Les figures qui sont employées souvent doivent être chaque fois entendues dans le sens ordinaire. Cependant cette règle n'est pas toujours applicable, parce que le même objet peut servir d'image à plusieurs choses différentes.

4. Quand un maître sage et prudent enseigne une chose toute nouvelle il ne peut plus se servir de métaphores, à moins qu'il n'avertisse lui-même de la manière dont il faut les entendre. Comment, sans avertissement préalable, l'auditeur saisirait-il le rapport entre ce qui est dit et une chose qui lui est absolument inconnue? Quand cet avertissement manque on conclut avec raison qu'il faut entendre les mots dans leur sens propre (1).

5. Si l'on veut expliquer en détail une métaphore on la développe sous la forme d'une comparaison.

Cf. Kohlgruber, *Herméneut. bibl.*, § 113 sq.; Wilke, *Bible herméneut.*, p. 395 sq. HOFMANN.

TROPES DE LA SAINTE MESSE. On nomme ainsi dans l'Église latine les additions qu'on faisait, au moyen âge, surtout dans les couvents, avant, entre ou après le texte de l'Introït, du Gloria, du Kyrie, du Sanctus et de l'Agnus Dei, les jours de grandes fêtes, dans le chant, pour rehausser la solennité du rite (1). Durand pense que S. Grégoire le Grand fut l'auteur de ces tropes (2); mais il se trompe, vu qu'il existe à peine quelques témoignages qui les font remonter au delà du onzième siècle.

TROPOLOGIQUE (SENS). *Voy.* MYSTIQUE (*sens*).

TRUCHSESS (GEORGES). *Voyez* PAYSANS (*guerre des*).

TRUCHSESS (OTHON), cardinal. *Voyez* OTHON TRUCHSESS.

TRUDPERT (S.), ermite. Suivant un document émanant d'un moine du couvent de Saint-Trudpert, dans la forêt Noire, et datant du treizième siècle, avec lequel s'accordent plusieurs autres actes conservés jusqu'à ce jour, Trudpert était issu d'une grande famille noble d'Irlande et était le frère de S. Rupert, évêque de Worms, apôtre de la Bavière et fondateur de l'église de Salzbourg (3). Mais le Bollandiste Henschen (4) a prouvé que cette tradition est insoutenable. Quel que soit l'âge de S. Rupert, qu'on le place avec les uns en 580 (époque où il aurait commencé à évangéliser la Bavière), avec les autres en 696, dans tous les cas l'apôtre de la Bavière n'a pas pu être le frère de Trudpert (5). Il est douteux aussi que l'Irlande ait été sa patrie, vu qu'aucune des anciennes données qu'Henschen a extraites des deux bréviaires de Strasbourg et de Constance ne relate ce fait. En outre, le nom même de Trudpert a une consonnance germanique, et fait présumer qu'on a, sans y regarder de bien près, appliqué à Trudpert ce qui est historiquement constaté pour beaucoup d'autres missionnaires des contrées allemandes. Ce qu'on sait d'ail-

(1) Cf. *Jean*, 3, 3 sq.; 6, 51 sq.

(1) Cf. *Conc. Lemor.*, c. 10, 31.
(2) *Rat.*, l. IV, c. 5.
(3) *Voy.* RUPERT (S.).
(4) *Acta SS.*, ed. Bolland., t. III Apr., p. 425.
(5) *Voy.* BAVIÈRE.

Digitized by Google

leurs de la destinée de ce saint ermite se résume en ce qui suit.

Après divers voyages de dévotion faits en Italie Trudpert parut en 640 sur les bords du Rhin, parcourut une grande partie de l'Allemagne pour découvrir dans le Brisgau, non loin du Rhin, la vallée que Dieu destinait à lui servir de retraite. Il trouva cette solitude dans les domaines d'un noble d'Alsace, nommé Othpert, qui lui permit de s'établir au pied de la forêt Hercynienne, au sud de Fribourg, près d'une rivière nommée Numaga (Neumage), dans un vallon silencieux, entouré de rochers élevés. Il résolut d'y passer loin du bruit du monde les années qui lui restaient à vivre. Othpert, enchanté de posséder un aussi saint ermite, vint le visiter souvent, lui fit présent du vallon et de la montagne voisine, du bois et des eaux, afin qu'il pût élever en cet endroit un monastère. Trudpert ne tarda pas à se mettre à l'œuvre, laboura le sol, extirpa les ronces et les buissons stériles, prépara tout ce qu'il fallait pour servir à l'habitation des hommes. Othpert lui avait donné pour l'aider dans ses travaux six valets, avec lesquels le pieux solitaire travaillait tout le jour, tandis qu'il passait une grande partie de la nuit en prières.

La première chose qu'il fit fut de bâtir une chapelle en l'honneur de S. Pierre. Parmi les ouvriers qui devaient seconder Trudpert se trouvaient deux frères, pleins de malveillance, hostiles à l'homme de Dieu qui les obligeait à un rude travail et les exhortait à vivre dans la pratique et sous la discipline du Christianisme. Ils formèrent le projet de se débarrasser d'un maître aussi incommode. Trudpert était depuis trois ans dans ce silencieux vallon, travaillant sans relâche à son œuvre, lorsqu'il succomba à la haine de ces deux malheureux.

Trudpert, fatigué de la chaleur du jour, s'était assis sur un banc de bois pour se reposer un instant, lorsqu'un des scélérats s'approcha de lui et lui fendit le crâne d'un coup de hache (643). Othpert, informé de cette catastrophe, en fut profondément affligé; il se rendit au lieu du crime et fit ensevelir dans la chapelle même le corps du saint, dont le visage respirait la paix du ciel.

Bientôt le tombeau du pieux solitaire, qu'on considérait comme un martyr, devint le but de nombreux pèlerinages, et peu à peu s'éleva en cet endroit le monastère de Saint-Trudpert, qui devint célèbre par la suite et fut dès lors le foyer d'où rayonna la lumière de l'Évangile sur les contrées environnantes, la station sainte d'où partirent les missionnaires qui convertirent le Brisgau et une grande partie de l'Allemagne méridionale.

La fête de S. Trudpert se célèbre le 26 avril, jour de sa mort.

Cf. *Acta SS.*, ed. Bolland., t. III April.; Mabillon, *Annales Benedict.*, t. III; Gerbert, *Mart. histor. Nigræ silvæ*, t. I, p. 47 sq.; Héfélé, *Hist. de l'introd. du Christianisme dans le sud de l'Allemagne*, p. 314, et l'article ALEMANS.

KERKER.

TRULLO (CONCILES IN). Les expressions τρούλλος et τρούλλα (cette dernière postérieure à la première, d'après Du Cange), et dont on se sert en latin et en grec, signifient :

1. D'abord un vase sous forme de cuiller, une écuelle, une truelle.

2. Par analogie on nomma ainsi :

α. Les carapaces des tortues, parce que, intérieurement, elles présentent la forme d'une cuiller;

β. Les coupoles des bâtiments et des appartements, spécialement les coupoles ovoïdes.

3. Enfin on nomma τρούλλος le bâti-

Digitized by Google

ment lui-même couvert d'une coupole.

Baronius a indiqué sommairement, dans ses Annales (1), ce que nous venons de dire; Du Cange l'a expliqué plus exactement et plus en détail dans son *Glossarium mediæ et infimæ Græcitatis* (Lugd., 1688, p. 1618, n. 1788), et dans son plus excellent *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis* (2), et il a trouvé que τροῦλλα ou τροῦλλος a le même sens que δόλος (coupole) et ὠωτὸς ou ὠατὸς (bâtiment ovoïde).

Le secrétariat du palais impérial de Constantinople, qui avait une coupole ovoïde, portait spécialement le nom de τροῦλλος et plus tard celui de ὠατός. Du Cange dit à ce sujet, dans son *Gloss. Græc.*, p. 1788, qu'ὠατὸς égale *Triclinium magni palatii Constantinopolitani, quod et* Τροῦλλος *dicebatur, ovatam in superiori parte figuram referentis.* Dans son *Gloss. Lat.* il dit: TRULLUS, *ædificium rotundum,* σφαιροειδής, *concameratum in formam ovi, unde* ὠωτὸν *nomine dicta; præ cæteris ædes in Palatio Constantinopolitano, in quo habitat synodus, quæ inde* TRULLANA, *vel in* TRULLO, *dicitur, uti pluribus a nobis observatum in descriptione ædis Sophianæ, n.* 32, *ubi etiam id nominis Byzantinos scriptores tribuere potissimum docuimus excelso et sublimi hæmispherio, quod toti ejusdem ædis structuræ incumbit,* Τροῦλλαν *et* Τροῦλλον *promiscue appellantes.*

Du Cange ne parle ici que d'un concile célébré *in Trullo*; mais dans le fait il y eut *deux* conciles fameux, au septième siècle, qui furent célébrés dans cette partie du palais de l'empereur (3), savoir, le 6e concile œcuménique, en 680, et le concile dit *Quinisexta* ou πενθέκτη, en 692, ainsi nommé parce qu'il devait, par ses 102 canons, être le complément du 5e et du 6e concile œcuménique, dans lesquels on n'avait pas décrété de canons disciplinaires. Du Cange nomme la partie du palais de l'empereur dans laquelle ces deux conciles eurent lieu la première fois *triclinium,* la seconde *ædes;* mais on trouve des détails plus précis dans les actes du 6e concile œcuménique, où cette salle est à plusieurs reprises nommée le secrétariat du palais impérial, ἐν τῷ σεκρέτῳ τοῦ θείου παλατίου, τῷ οὕτω λεγομένῳ Τρούλλῳ (1). On entendait par le secrétariat du palais la grande salle destinée aux séances du sénat et à d'autres solennités (2).

Il y eut donc deux conciles *in Trullo*, le 6e concile œcuménique, qui est le *I in Trullo* (*Trullana I*), et le *Quinisextum* ou *II in Trullo* (*Trullana II*) (3). — Il y a cependant des auteurs, Du Cange entre autres, qui ne parlent que d'un synode *in Trullo*, et ils entendent par là le *Quinisextum.*

Nous avons parlé de ces deux conciles aux articles CONSTANTINOPLE (*conciles de*), CONSTANTIN POGONAT et MONOTHÉLITES. — Conf. CANONS (*recueils de*). HÉFÉLÉ.

TRUTTENHAUSEN. *Voyez* HOHENBOURG.

TRYPHON. *Voyez* JUSTIN (S.).

TSCHERNOBOLZI. *Voyez* RASCOLNIKS.

TULLE (*Tutela*). L'évêché de Tulle ne remonte qu'au quatorzième siècle. Il compte jusqu'à ce jour 43 évêques. Le diocèse a 315,000 habitants et comprend le département de la Corrèze. Le chapitre a 10 chanoines, 2 vicaires généraux. Le grand séminaire est di-

(1) Ad ann. 680, n. 41.
(2) Nouv. édit., par Henschel, Paris, 1842, t. VI, p. 687.
(3) *Voir* Hardouin, *Coll. Conc.*, t. III, p. 1055 et 1651.

(1) Hardouin, l. c., p. 1055, 1061, 1065 sq.
(2) *Voir* Du Cange, *Gloss. Lat.*, s. v. *Secretarium.*
(3) Cf. Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. III, p. 270.

Digitized by Google

rigé par des prêtres diocésains, de même que les deux colléges épiscopaux de Servières et de Brives. Le diocèse appartient à la province ecclésiastique de Bourges ; il compte 3 cures de première classe, 31 cures de seconde, 248 succursales, 68 vicariats, 12 aumôniers de couvents, hôpitaux, etc., etc., et, parmi les congrégations religieuses, des Frères des Écoles, des Carmélites, des Ursulines, des Sœurs de Charité, de saint Vincent de Paul, de la Doctrine chrétienne de Nevers, de la Providence, du Saint-Cœur de Marie, du Saint-Sauveur, du Bon Pasteur, de Saint-Joseph, qui dirigent en général les hospices, les écoles, les établissements d'éducation. Autrefois le diocèse appartenait à la province du Limousin, qui, sous César, était habitée par les belliqueux Lémovices. Sous Charlemagne il appartenait au royaume d'Aquitaine. A dater du neuvième siècle il fut régi par des vicomtes indépendants. Il échut en partage à l'Angleterre, comme dot d'Éléonore, retourna à la France sous Charles VII et lui resta définitivement uni à dater de Henri IV.

TUNICA, TUNICELLA. *Voyez* VÊTEMENTS SACRÉS.

TUNIS (au point de vue ecclésiastique). Le territoire de cet État comprend 3,400 milles carrés et environ 2,500,000 habitants. Il est borné au nord et au nord-est par la Méditerranée, à l'est par l'État de Tripoli, au sud par le Sahara, à l'est par l'Algérie. Il comprend actuellement une grande partie de l'ancienne province romaine d'Afrique et son ancienne capitale Carthage.

Parmi les pertes les plus sensibles que le mahométisme a infligées à l'Église catholique il faut évidemment compter la conversion violente de toute la côte septentrionale de l'Afrique à l'islam. L'Égypte, Barca et la Cyrénaïque avaient appartenu à l'Église grecque ; mais l'Afrique, la Numidie et la Mauritanie appartenaient au patriarcat d'Occident et avaient été converties par des missionnaires venus d'Italie. La perte de cette contrée, qui comptait des centaines d'évêques, fut d'autant plus douloureuse pour l'Église romaine qu'elle lui enlevait pour longtemps la possibilité de s'étendre vers le sud du côté de l'Afrique, tandis que la mer l'arrêtait du côté de l'ouest. Du reste le Christianisme, si florissant durant les trois premiers siècles, notamment dans la province d'Afrique et dans la Numidie, avait été tellement affaibli par les controverses donatistes et par l'arianisme, sous la domination des Vandales, qu'il succomba plus complétement devant le glaive et le prosélytisme violent des Mahométans que dans aucune autre contrée conquise par l'islamisme.

En Égypte même une nombreuse tribu, reste des populations primitives, demeura fidèle à la foi chrétienne ; mais elle s'éteignit complétement en Afrique, en Numidie et en Mauritanie.

Cependant, à dater du dixième siècle, ce ne fut plus en Asie ni en Égypte, mais en Espagne, que l'islamisme eut son centre politique. Lorsqu'au quinzième siècle la domination mauresque eut été définitivement chassée de la Péninsule pyrénéenne, les royaumes de la côte d'Afrique perdirent leur appui le plus solide, et le temps sembla être venu où ces régions pouvaient être reconquises par l'Église. C'est ce que le grand cardinal Ximénès reconnut parfaitement, et il réussit en effet à rendre Alger et Tunis tributaires de la couronne d'Espagne. Malheureusement la réforme, qui fut bientôt après inaugurée en Occident, entrava les Espagnols, dont l'esprit était encore si vigoureux à cette époque, et les empêcha d'achever l'œuvre si glorieusement commencée. L'Espagne fut obligée de tourner

Digitized by Google

ses armes et ses forces contre le nord de l'Europe pour opposer une digue à la révolution sociale partout menaçante. Pendant ce temps les États barbaresques parvinrent à retrouver en Orient l'appui perdu en Occident et deviarent des États vassaux de la Porte Ottomane. Charles-Quint et plus tard don Juan d'Autriche réussirent bien encore une fois à conquérir Tunis, mais la conquête fut de courte durée, parce que les populations mahométanes avaient un trop puissant appui dans la Turquie, parce que le protestantisme, agitant l'Allemagne et la Hongrie, empêcha l'empereur d'attaquer sérieusement la Porte et rendit impossible pour l'Espagne la revendication du nord de l'Afrique. Quelques points seulement de la côte demeurèrent au pouvoir de l'Espagne. Là l'Église catholique se soutint encore, tandis qu'elle tombait complétement en ruines à Alger et à Tunis.

Cependant une nouvelle lumière semble s'être levée dans les temps modernes sur ces contrées déshéritées. L'affaiblissement de la Turquie a permis à la France de conquérir l'Algérie. Une population de 160,000 Européens s'y est établie, un siége épiscopal est fondé à Alger même. Le bien s'y fait, au point de vue religieux, comme de lui-même, beaucoup plus que par le concours et sous l'influence de l'action gouvernementale. Si Alger possédait une population chrétienne fixe d'un million d'âmes, si les antiques siéges d'Hippone, de Cyrte, etc., étaient rétablis, on pourrait avec quelque certitude compter sur la restauration et la prospérité de l'Église africaine.

Les changements opérés en Algérie n'ont pu manquer d'agir avantageusement sur la Tunisie. Le bey de Tunis hésita dans le principe entre la Porte et la France; mais la Porte, probablement poussée par l'Angleterre, ayant voulu soumettre le bey à une plus grande dépendance et faire de la régence une espèce de pachalik, le bey se tourna définitivement vers la France. Plus il eut besoin de recourir à cette puissance pour s'opposer aux tentatives reitérées faites par la Porte pour le soumettre, plus il prit vis-à-vis de la France l'attitude d'un vassal. L'affaiblissement croissant de la Porte achèvera la subordination de la régence. Cette situation a produit pour la cause du Christianisme les conséquences les plus heureuses. L'esclavage est aboli dans le pays; la loi assure la liberté aux esclaves qui mettent le pied dans la régence. Les Chrétiens, qui sont Maltais, Napolitains, pour la plupart, Espagnols et Français en minorité, résident dans les grandes villes, respirent plus librement et ont commencé à bâtir des églises. Sous le règne du roi Louis-Philippe les Français bâtirent une église à l'endroit où S. Louis expira à la fin de son expédition contre Tunis. Cette église est placée sous la protection spéciale de la France et desservie par des prêtres français. Les autres missions sont confiées à des Capucins italiens, autrefois placés sous la juridiction apostolique de Tunis. Aujourd'hui le Saint-Père, profitant des circonstances favorables, a institué un vicariat apostolique de la régence de Tunis. Peut-être verrons-nous encore de nos jours la restauration du célèbre siége épiscopal de Carthage.

La ville de Tunis compte 130,000 habitants et 8,000 Catholiques, qui ont solennellement célébré, il y a une dizaine d'années, la dédicace d'une belle église. Les Sœurs de Charité ont établi leur résidence au milieu des populations mahométanes. Dans le reste des villes de la régence il y a en outre six ou sept églises ou chapelles pour une population catholique d'environ 6 à 7,000 âmes. Géographiquement on compte comme appartenant à la côte septentrionale de l'Afrique les îles de

Digitized by Google

Galita, Pantellaria, Lampedouse, Kerkeni et Cerbi. L'île de Galita appartient à la France, elle a une église catholique. L'île Pantellaria renferme 9,000 Catholiques et appartient à Naples, de même que l'île fort peu peuplée de Lampedouse. Les autres îles sont à la régence et ne sont habitées que par des Mahométans et des Juifs.

Èdouard MICHELIS.

TURBAN. *Voyez* VÊTEMENTS DES ANCIENS HÉBREUX.

TURBATIO SACRORUM. C'est se rendre coupable du crime appelé par les canonistes *turbatio sacrorum* que d'interrompre ou d'entraver d'une manière quelconque le culte public, en adressant des injures ou des voies de fait au prêtre en fonctions, en interrompant son sermon, en faisant du bruit, du tumulte, en élevant des disputes, etc. La piété des premiers empereurs chrétiens, d'une part, et d'autre part les fréquentes violences des hérétiques et des schismatiques à l'égard des prêtres et des églises catholiques provoquèrent contre les perturbateurs du culte public, *turbatores sacrorum*, des lois très-sévères. Les empereurs Arcade et Honorius (398) déclarèrent la perturbation du culte un crime public, *crimen publicum*, et ordonnèrent en général que quiconque se rendrait coupable d'un sacrilége, en faisant irruption dans une église, en troublant le culte, en injuriant les prêtres, les diacres, serait jugé par les gouverneurs des provinces et *passible de la peine de mort* (1). Cette sévère ordonnance, que provoquèrent sans aucun doute les violences exercées contre les prêtres orthodoxes et les églises par les Donatistes, fut renforcée par l'empereur Marcien en 451 ; il ajouta que tous ceux qui, dans l'église ou tout autre lieu sacré, causeraient du désordre et du trouble, élèveraient des cris, engageraient des disputes ou se laisseraient aller à des violences quelconques, seraient passibles de la peine de mort (1).

Justinien adoucit les lois précitées en distinguant deux espèces de *turbatio sacrorum*, et en n'infligeant la peine de mort qu'à l'espèce la plus grave. « Si quelqu'un, dit la Novelle 123, c. 31, entre dans l'église durant la célébration du culte et injurie l'évêque, les ecclésiastiques ou un ministre de l'Église, nous ordonnons qu'il soit battu de verges et banni ; mais, s'il trouble le culte divin et en empêche la célébration, il sera puni de mort. Il en sera de même s'il trouble les processions auxquelles assistent l'évêque ou le clergé. S'il n'a proféré que des injures il sera battu de verges et banni ; s'il a troublé la procession il sera puni de mort. Nous remettons l'exécution de cette ordonnance aux autorités civiles et militaires. »

Gratien n'adoucit pas cette sévère législation dans son décret ; il dit (2) : *Qui autem de ecclesia vi aliquem exemerit, vel in ipsa ecclesia, vel loco, vel cultui, sacerdotibus et ministris, aliquid injuriæ importaverit, ad instar publici criminis et læsæ majestatis accusabitur ; et convictus sive confessus capitali sententia a rectoribus provinciæ feriatur, sicut in primo libro Codicis legitur*, etc. Malgré cela, en Allemagne, on se conforma aux dispositions plus modérées de la loi de Justinien, et, en s'appuyant sur elles, on établit la théorie suivante :

1. La peine de mort ne pouvait être appliquée que dans les cas les plus graves de la *turbatio sacrorum;* il fallait que :

a. Non-seulement des injures ver-

(1) C. 10, *Cod. de episcopis et cler.*, 1, 3.

(1) C. 5, *Cod. de his qui ad ecclesiam confugiunt*, 1, 12.

(2) Ad c. 29, c. XVII, quæst. 4.

Digitized by Google

bales, mais des voies de fait, fussent exercées physiquement sur le prêtre,

b. Dans l'église,

c. Pendant l'exercice de ses fonctions sacrées,

d. Et eussent interrompu ou entravé le culte.

2. En l'absence de l'une de ces quatre circonstances la peine de mort ne pouvait être appliquée; mais, si la *turbatio sacrorum* était accompagnée de circonstances aggravantes et d'un grand scandale, le coupable était passible d'une peine corporelle et du bannissement.

3. Si la perturbation du culte ne consistait qu'en des injures verbales; si, par exemple, le prédicateur avait été interrompu, si l'on avait proféré des paroles outrageantes contre sa personne ou son enseignement, le coupable pouvait, au gré du juge, être condamné à l'emprisonnement et à l'amende, la durée de l'un, la quotité de l'autre dépendant de la nature des injures et de l'excès du scandale, de l'interruption partielle ou totale de la célébration du culte.

4. Les disputes et les discussions entre les personnes qui, dans l'église, troublaient les fonctions des prêtres et la piété des fidèles étaient, au gré du juge, punies de l'emprisonnement et de l'amende; s'il en était résulté un grand tumulte ou des voies de fait la peine était plus grave.

Cette ancienne pratique a été modifiée par les législations modernes; la peine de mort ne fut plus appliquée; les délits de perturbation du culte sont frappés d'un emprisonnement plus ou moins long; en Autriche d'un emprisonnement de 6 mois à 10 ans (1).

Cf. Bened. Carpzov., *Jurispr. ecclesiast. et consistorialis*, l. III, tit. VIII, *de Pœnis sacra turbantium;* Böhmer, *J. E. P.*, l. III, tit. 49, § 15, 16; Slevogt, *Droit des Autels*, ch. V, § 9; Feuerbach, *Manuel du Droit pénal*, 12e éd., § 309; Seitz, *Droit parochial*, I, p. 162 sq.

KOBER.

(1) Helfert, *Exposit. du Droit dans ses rapports avec le culte*, p. 375.

TURCELLINUS. *Voyez* TURSELIN.

TURENNE, maréchal de France, naquit à Sédan le 16 septembre 1611 et mourut le 27 juillet 1675. La conversion de ce grand capitaine a été dès l'origine jusqu'à nos jours l'objet des jugements les plus divers. Les protestants, pour lesquels cette conversion fut un rude coup, ne voulurent y voir qu'une démarche de convenance, l'acte d'un ambitieux, un pas nécessaire pour augmenter son influence à la cour, sans parler d'autres jugements bien plus aventurés. Turenne, dirent-ils, ne voulut pas rester dans une communion religieuse que désertaient tous les gens bien nés. C'était d'ailleurs à ses yeux le moyen de se replacer à la tête des affaires, dont il avait été longtemps éloigné.

Il fallait bien s'attendre à ce qu'une démarche pareille de la part d'un personnage aussi illustre, aussi considérable dans l'État, serait faussement interprétée; mais le caractère noble et chevaleresque de Turenne suffirait seul pour réfuter toute interprétation mesquine et vulgaire, si l'on n'avait d'ailleurs contre ces allégations une foule de témoignages d'une autorité irréfragable. Turenne avait depuis longtemps refusé de devenir connétable de France au prix d'un changement de religion. Son âme était trop haute pour agir par de pareils motifs. Son retour à l'Église devait être le résultat d'une conviction véritable. Nous avons, de la sincérité de cette conversion, un témoin impartial, capable, compétent, dans Frémont d'Ablancourt, ami et confident de Turenne, strict Calviniste,

Digitized by Google

qui, après la révocation de l'édit de Nantes, aima mieux se réfugier en Hollande que d'abandonner sa croyance. D'après son témoignage ce furent d'assidues lectures religieuses, le commerce des prélats catholiques, qui amenèrent peu à peu Turenne à une conviction dont depuis longtemps les germes étaient déposés dans son âme. C'était à l'époque où les écrits des Jansénistes agitaient au plus haut degré les esprits en France. Tous les hommes lettrés les lisaient. Turenne, qui de tout temps avait eu du goût pour les livres sérieux, et surtout pour ceux qui traitaient de matières religieuses, s'occupa beaucoup des travaux des Jansénistes à dater de la paix des Pyrénées. Quand on en parlait dans sa famille il prenait le parti des Jansénistes, et parfois celui des Catholiques, pour les défendre contre sa femme et sa sœur, qui étaient de strictes Calvinistes.

On sait que plusieurs des premiers Jansénistes se signalèrent non-seulement par leur doctrine particulière sur la grâce, mais par des ouvrages apologétiques excellents, publiés en faveur des dogmes catholiques contre les protestants. Turenne avait lu ces ouvrages, et, si dans le commencement il en prit la défense, ce fut surtout pour soutenir la discussion contre sa famille; il finit cependant par en comprendre de plus en plus la doctrine, par être touché de leurs preuves, la contradiction le poussant à des recherches de plus en plus sérieuses et profondes.

Une autre circonstance eut certainement aussi de l'influence sur sa conversion. Il avait toujours eu de la répugnance pour le zèle ardent et amer des Calvinistes, de leurs prédicateurs et des femmes de sa maison. Il l'exprima lui-même, longtemps avant sa conversion, dans une lettre à sa femme dont le cardinal de Bausset a donné des extraits dans la vie de Bossuet (1), extraits qui sont d'une haute importance dans l'histoire de la conversion de Turenne.

« Si l'on ne veut pas se laisser prévenir, dit-il dans une de ces lettres écrite à sa femme huit ans avant sa conversion, on reconnaîtra que toutes les déclamations contre les Catholiques n'ont pour but que de vaines disputes; on prétend réformer et l'on s'éloigne de la charité. » Turenne fait cette observation à propos de la lecture du livre *de la Perpétuité de la foi sur l'Eucharistie*, dont il rend compte à sa femme. Cet ouvrage avait fait une grande impression sur lui. Il communiquait aussi alors à sa femme ses remarques sur l'absence de principes qu'on remarque dans le protestantisme, sur la multitude des sectes qui en ressortent. En général ces lettres trahissent une grande fermentation et montrent que ce n'étaient pas seulement les motifs extérieurs indiqués par Frémont qui poussaient Turenne à réfléchir sur la foi catholique. Ces aveux sincères inquiétèrent de bonne heure la femme de Turenne. Après la mort de la maréchale († 1666) Turenne s'occupa plus activement encore de la lecture des livres de Port-Royal.

Sur ces entrefaites parut l'*Exposition de la Foi*, de Bossuet, qui, dit-on, l'avait uniquement rédigé en vue de la conversion de Turenne. Le maréchal entra dès lors en conférence avec l'illustre prélat, dont l'écrit l'avait profondément impressionné, avec Gilbert de Choiseul, évêque de Tournay, dont il estimait fort le savoir et la piété, et il se décida à rentrer dans le giron de l'Église. Il abjura entre les mains de l'archevêque de Paris, le 23 octobre 1668.

Telle est l'histoire de la conversion de Turenne, d'après le récit d'un Calvi-

(1) Éd. Versailles, 1819, t. I, p. 113 sq.

Digitized by Google

niste qui a surtout en vue de combattre les opinions des protestants sur cette démarche et leur oppose la conviction formée en lui par un long et intime commerce avec Turenne.

La seule faveur que Turenne demanda après sa conversion fut qu'on rendît publique la nomination de son neveu au cardinalat (que le Pape avait encore réservée *in petto*, à la demande du roi); mais le roi refusa nettement, disant que la conversion de Turenne était encore trop récente, que les huguenots ne manqueraient pas de rattacher cette faveur à son changement. « Mon caractère est trop connu pour que j'aie à craindre de pareils propos, reprit Turenne, et ma conversion s'est faite dans un temps qui repousse toute espèce de soupçon. — Cela est vrai, répliqua le roi, car, si vous vous étiez converti en 1660, vous auriez pu compter sur autre chose que sur un chapeau. » Louis XIV faisait certainement allusion au titre de connétable qu'on avait alors proposé à Turenne.

Turenne, dans les premiers temps de sa conversion, vécut tout entier dans l'accomplissement de ses devoirs religieux, et remplit ceux mêmes qui étaient le plus à charge aux protestants, jusqu'à la fin de sa vie, avec un zèle qui prouve surabondamment combien était peu fondé le bruit répandu alors qu'on se départirait en sa faveur de la rigueur de la discipline catholique.

Turenne n'avait certes pas recours à des moyens aussi méprisables; sa droiture ne les aurait pas tolérés. Des honneurs et des priviléges mondains ne pouvaient l'émouvoir, car, lorsqu'il se convertit, sa position était assez assurée pour qu'il n'eût à craindre aucune attaque en raison de son calvinisme, vu qu'il était parvenu aux plus grands honneurs.

Cf. Bausset, *Vie de Bossuet; Biographie universelle*, art. *Turenne;* Feller, *Biographie universelle,* article *Turenne.* KERKER.

TURIBIUS, évêque d'Astorga. *Voyez* PRISCILLIEN et PRISCILLIANISTES.

TURIBIUS (S.) ou TORIBIO (*Alphonse*) naquit le 16 novembre 1538. Il était le fils d'un gentilhomme de Mogrobéjo. Il passa sa jeunesse dans la pratique de toutes les vertus chrétiennes. Après avoir achevé ses études à Valladolid et à Salamanque, et avoir occupé plusieurs places importantes, il fut nommé par Philippe II président de Grenade, et il en remplit les fonctions avec distinction pendant cinq ans. L'archevêché de Lima étant venu à vaquer, Philippe nomma à cette haute dignité le laïque Turibius. Il ne pouvait faire un choix meilleur. La résistance de Turibius fut inutile, heureusement pour l'Église de l'Amérique méridionale (1). Turibius ayant été sacré se rendit promptement au Pérou (en 1581). Le diocèse de Lima s'étendait à 130 lieues le long des côtes; le plus affreux désordre, le pillage et l'assassinat y régnaient parmi les Espagnols. Les pauvres Indiens languissaient sous une dure oppression. Le Christianisme, implanté depuis peu dans cette vaste région, semblait devoir s'y flétrir à peine éclos; mais, dès que Turibius y eut abordé, il opéra des miracles; sa sagesse et son énergie ramenèrent l'ordre au milieu de ce chaos. Il parvint à extirper le scandale public. Bientôt il entreprit un voyage à travers son diocèse au milieu de fatigues indicibles. Il prêchait, priait, jeûnait sans interruption, instituait partout d'excellents pasteurs des âmes, afin de convertir les Indiens par la vertu de leur ministère. Il ordonna la célébration des réunions diocésaines tous les trois ans, des synodes provinciaux tous les sept ans. Il était inexorable à l'égard des prêtres prévaricateurs; il était le

(1) *Voy.* AMÉRIQUE DU SUD.

Digitized by Google

fléau des pécheurs publics, le protecteur des opprimés. Son zèle et sa fermeté lui attirèrent la haine de quelques gouverneurs péruviens; mais son dévouement triompha de tous les obstacles, et le Christianisme prospéra sous son administration forte et paternelle (ce fut à cette époque que fleurit Rose de Lima, la première sainte de l'Amérique du Sud). Turibius fonda des séminaires, des églises, des hôpitaux. Une peste ayant éclaté, il donna tout ce qu'il possédait et sacrifia chaque jour sa vie au salut de ses ouailles.

Il visita trois fois tout son diocèse. Le premier voyage dura sept ans, le second cinq, le troisième un peu moins. Il convertit ainsi une foule de païens. Il apprit jusqu'à l'âge le plus avancé les divers idiomes des Péruviens afin de pouvoir les gagner en leur parlant leur langue.

La gloire de Dieu était le but de tous ses travaux. Il transforma l'Église du Pérou, et, s'il n'en fut pas le premier apôtre, il en fut du moins le véritable restaurateur. Les décrets des synodes provinciaux qu'il présida sont un monument de son zèle, de son savoir, de sa piété; ils furent considérés comme des inspirations du Saint-Esprit dans l'ancien monde comme dans le nouveau. Turibius tomba malade à Santa, à 110 lieues de Lima. Il prédit le jour de sa mort et s'en réjouit. Après avoir distribué tout ce qu'il avait il se fit porter dans l'église pour recevoir le saint Viatique. Il mourut le 23 mars 1606 en disant : *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum.* L'année suivante on transporta à Lima son corps parfaitement conservé. Le Pape Innocent XI le béatifia en 1679; Benoît XIII le canonisa en 1726. On raconte de lui qu'il ressuscita un mort, u'il guérit plusieurs malades, qu'après ıi des miracles s'opérèrent par son inercession.

Cf. les *Actes de sa canonisation*, sa *Biographie*, par Cyprien de Héréra, dédiée à Clément X; Benoît XIV, *de Serv. Dei canoniz.*, t. IV, *tr. de Mirac.*, c. 16; Butler, *Vie des Pères.*

GAMS.

TURIN (*Augusta Taurinorum*, *Taurinum*, ital. *Torino*), capitale du royaume de Sardaigne, fut fondé comme colonie romaine par César, à la place où se trouvait antérieurement la ville assez considérable des Tauriniens, détruite par Annibal. Elle se nomma d'abord, en l'honneur de l'empereur Auguste, *Augusta Taurinorum*. A dater de 570 les Lombards l'occupèrent à peu près pendant 200 ans. Elle devint la résidence d'un duc lombard. Les Lombards furent chassés par les Franks, et Turin fit partie du royaume d'Italie, qu'ils avaient conquis. Charlemagne fit de Turin la résidence du duc de Suse, dont la famille régna jusqu'à Ulric Manfred, mort en 1032. A dater de ce moment Turin partagea le sort des autres cités de la haute Italie et passa plus tard sous la domination de la maison de Savoie.

On ignore l'époque à laquelle le Christianisme fut introduit dans Turin. Le premier évêque connu de Turin est *S. Maxime*, l'excellent homilète (1).

Son successeur fut *S. Victor*, qu'on voit remplir un message auprès de Gondebaud, roi de Bourgogne, avec Épiphane, évêque de Pavie (*Picinum*) (2).

Quelques écrivains ecclésiastiques ont prétendu trouver, dès 310, un évêque de Turin nommé Victor; cela provient sans doute de ce qu'ils ont faussement placé à une époque antérieure (3) le saint évêque que nous venons de nommer, et qui date des environs de 495.

Le neuvième évêque fut *Claude*,

(1) *Voy.* MAXIMIN (S.).
(2) Baronius, ad ann. 495.
(3) Bolland., *Acta Sanctorum*, Junii t. V, p. 53.

Digitized by Google

l'adversaire mal famé du culte des images (1).

Turin demeura subordonné à la grande métropole de Milan jusqu'à ce que le Pape Sixte IV déclara ce siége exempt. Léon X l'érigea en archevêché et lui subordonna comme suffragants les diocèses d'Ivrée et de Mondovi (12 mai 1515). Clément VIII y ajouta le diocèse de Fossano. Le ressort de l'archevêché est plus vaste aujourd'hui, et il s'étend sur les diocèses d'Alba, d'Acqui, d'Asti, de Cunéo, Fossano, Ivrée, Mondovi, Pignerol, Saluces et Suse (2). Le diocèse épiscopal de Turin était autrefois beaucoup plus grand, attendu qu'il comprenait tout le ressort des évêchés de Saluces et de Fossano, érigés plus tard (1592). Il embrasse encore 220 paroisses (20 à Turin) et 340,000 âmes.

Dans les vallées voisines de Turin on trouve près de 18,000 Vaudois, qui ont 13 églises, 13 prédicateurs (*moderatores*), 75 écoles qui ne sont ouvertes qu'en hiver.

La cathédrale de Turin, consacrée à S. Jean-Baptiste, fut bâtie en 602, sous sa première forme, par Agilius, duc des Lombards, époux de Théodelinde. En 1498 elle fut achevée sous sa forme actuelle par le cardinal *Dominique de Rouvère*, évêque de Turin († 1501). La chapelle du Saint-Suaire, qui se trouve dans la cathédrale, renferme des reliques insignes, entre autres le saint suaire dans lequel fut enseveli le corps de Notre-Seigneur. L'empereur Lothaire avait déjà fondé une école à Turin, en faveur des villes de Vintimille, Albéganum, Vada et Alba (3). L'université actuelle fut créée en 1400 ou 1405, et ses priviléges furent confirmés en 1459 (1). C'est l'archevêque qui en est le chancelier.

Concile. Un concile fut tenu à Turin à la fin du quatrième ou au commencement du cinquième siècle (en 401 selon toute vraisemblance), et on y traita des affaires de l'Église des Gaules. Proculus de Marseille, quoique simple évêque, s'était arrogé plusieurs droits métropolitains sur des diocèses qui appartenaient à la province narbonnaise, par exemple le droit de consacrer les évêques de ces diocèses. On décida, en vue de la paix, que ce droit demeurerait à Proculus sa vie durant. Puis il s'était élevé un conflit entre les évêques d'Arles et de Vienne par rapport à la dignité de primat des provinces Narbonnaise première et de Vienne, que chacun d'eux s'arrogeait.

On décida que la primatie appartiendrait à celui des deux qui pourrait démontrer que sa ville épiscopale avait été en même temps la métropole (politique) de la province. Cependant les Pères du concile conseillaient aux deux évêques de s'entendre et de partager, de manière que chacun d'eux exercerait sur les villes les plus rapprochées de son siége les droits de primatie, tels que visite, consécration des évêques, etc. Les savants ne sont pas d'accord à ce sujet. La plupart, et de Marca entre autres (2), affirment que le synode avait eu en vue la division politique de l'empire, et que, à leur avis, la primatie appartenait à la ville qui avait été, d'après la division de Constantin, la métropole politique de la province (3). Mais ce fut le second avis du concile qui prévalut, et Arles et Vienne se par-

(1) *Voy.* CLAUDE.

(2) Bulle de circonscription des évêchés piémontais, du 17 juillet 1817, dans le *Bullarii Magni continuat.*, t. XIV, 344-358.

(3) Cf. Keuffel, *Hist. orig. ac progress. scholarum inter Christianos*, p. 228, § LXIII.

(1) Mansi, *Concil.*, XXIII, 1115.

(2) *Dissert. de Primatibus*, in dissert. III, a Baluzio ed., p. 167 sq., et Quesnel, dissert. V, *Apol. pro Hilario Arelat.*, p. 236, t. II, *Opp. Leon. M.*

(3) *Voir*, contrairement à cet avis, Pagi, *Critica in Baron.*, ad ann. 401, n. 37.

Digitized by Google

tagèrent les droits disputés. En 417 le Pape Zozime se plaignit dans différentes lettres des prétentions de l'évêque de Vienne (1), car il reconnaissait les droits métropolitains d'Arles. Il déclara également la nullité des priviléges accordés à l'évêque Proculus de Marseille par le concile de Turin.

Les autres canons du synode portaient sur les ordinations illégitimes, l'admission des excommuniés et des prêtres suspendus par des évêques étrangers, des hérétiques ithaciens, etc.

C'est à l'histoire moderne de l'archevêché de Turin qu'appartient le bannissement de l'archevêque actuel, Mgr Franzoni, qui fut emmené de force au delà des frontières de son diocèse et du royaume de Sardaigne pour avoir énergiquement protesté contre la violation du concordat conclu avec la cour de Rome.

Cf. *Grævii Thesaur. rer. Ital.*, t. VI; Tesauro, *Storia di Torino*, 1679; Ughelli, *Ital. sacra*, t. IV.

KERKER.

TURKÉTUL, abbé du couvent de Croyland. *Voyez* INGULF.

TURLUPINS. *Voy.* ALBIGEOIS, FRÈRES et SŒURS DU LIBRE-ESPRIT.

TURQUIE (au point de vue religieux). L'empire turc, qui s'étend sur trois parties du monde, embrasse la majeure partie des pays appartenant autrefois à l'empire romain d'Orient. Le schisme ébranla profondément l'empire grec, qui tomba tout entier sous le pouvoir des Turcs après la prise de Constantinople. Mais la domination turque s'étendit en outre sur une grande partie de l'Arabie occidentale, sur la Nubie, sur l'Algérie, qui, depuis 1830, a été conquise par la France, sur Tunis, qui, s'appuyant sur le voisinage de la France, s'est au moins de fait rendu indépendant de la Turquie. L'empire turc renferme, avec les pays dont il est suzerain, environ 82,000 milles carrés et une population de 33,000,000 d'habitants. En Europe on compte 9,520 milles carrés, avec 14,000,000 d'habitants; en Asie, y comprise l'Arabie, 34,750 milles carrés et 12 à 13,000,000 d'habitants. Le reste appartient à l'Afrique; mais on ne peut en indiquer avec certitude ni les limites ni la population. La majeure partie des sujets de l'empire turc, environ 18 à 20,000,000, professe l'islamisme; la plus petite partie se compose de Chrétiens, outre 8 à 900,000 Juifs, dont 250,000 habitent la Turquie d'Europe. Ces deux principales confessions religieuses se partagent de telle sorte que, dans les provinces africaines, l'immense majorité des habitants appartient à l'islamisme, tandis qu'en Asie, en Arabie et dans l'intérieur de l'Asie Mineure, les Mahométans, tout en formant la grande majorité, sont cependant presque partout mêlés à de nombreux Chrétiens, et qu'en Europe, et dans les îles appartenant à l'Asie, les Chrétiens constituent, à proprement dire, la masse de la population. Comme l'empire turc renferme surtout les pays dans lesquels le schisme grec se développa, on comprend que la majeure partie des habitants chrétiens de la Turquie appartient à l'Église grecque non unie. Le schisme domine surtout dans les provinces européennes, dans toutes les îles et en partie sur les côtes occidentales et méridionales de l'Asie Mineure. L'Église grecque peut compter à peu près 10 millions de sujets turcs. Le patriarche schismatique de *Constantinople* a sous sa juridiction les trois patriarches d'*Antioche*, de *Jérusalem* et d'*Alexandrie*. Celui de Jérusalem n'a qu'un petit nombre de paroisses sous son autorité, et le patriarcat d'Alexandrie n'est, dans le fait, qu'un titre sans réalité, *titulus sine re*.

(1) Cf. Baron., ad ann. 417. Constant.; *Epp. Roman. Pontif.*, p. 885 sq.

Digitized by Google

La Grèce affranchie, qui est en majeure partie schismatique, s'est soustraite à la juridiction du patriarche de Constantinople et a confié la direction suprême de ses affaires ecclésiastiques à un synode résidant à Athènes (1).

Le petit État, à peu près indépendant, de Monténégro, situé entre l'Herzégovine et l'Albanie, s'est soumis à la juridiction suprême du synode russe. Le wladika unissait jusqu'à présent à la dignité de prince le rang d'évêque; le wladika qui règne depuis 1852 n'a pas accepté la dignité spirituelle, conformément à une convention conclue avec le synode de Saint-Pétersbourg, et ne règne qu'à titre de prince temporel.

Outre l'Église grecque schismatique, plusieurs *sectes* qui s'étaient séparées de l'Église catholique avant le grand schisme, à la suite du nestorianisme et de l'eutychianisme, se sont conservées avec leur hiérarchie propre et leur rite particulier, notamment dans le ressort de l'ancien patriarcat d'Antioche.

Le maintien de ces anciennes Eglises orientales a été d'une haute importance pour l'Église catholique, car non-seulement elles sont des témoins respectables de l'immuable tradition catholique dans tous les points qui n'ont pas de rapport à leur erreur, mais elles ont opposé une digue efficace, dans la majeure partie de la Turquie d'Asie et de l'Afrique, aux empiétements du schisme grec, et offert un point d'appui à l'Église catholique dans les contrées les plus lointaines de l'extrême Orient. Nous en reparlerons plus loin en exposant la situation de l'Église catholique, avec laquelle elles sont en partie unies.

Les *protestants* n'ont que quelques paroisses dispersées çà et là dans les grandes villes de commerce, telles que Constantinople, Jassy, Bucharest; mais nulle part la population indigène ne professe le protestantisme. Depuis 1840 les efforts unis de l'Angleterre et de la Prusse ont fondé à Jérusalem (1) un évêché protestant, qui comprend à peu près 300 adhérents. L'archevêque de Cantorbéry, qui sacra le premier titulaire de cet évêché protestant, lui transmit la juridiction sur la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte et l'Abyssinie !

L'*Église catholique* est la seule Église qui soit répandue dans toutes les parties de l'empire turc; elle occupe le rang d'honneur parmi les Églises chrétiennes d'Orient, sinon par le nombre de ses adhérents et par son importance politique, du moins par le nombre et la dignité de ses siéges épiscopaux, et par sa position à l'égard de toutes les anciennes sectes orientales. Ses paroisses ont diverses origines. Il y a dans la Turquie d'Europe des populations qui, en adoptant le Christianisme, devinrent en même temps des membres de l'Église latine et qui ont persévéré jusqu'à ce jour dans la communion romaine; tels sont les *Catholiques* de l'*Albanie*, de la *Bosnie*, de la *Servie* et de la *Moldavie*. D'autres paroisses se sont formées au temps des croisades et constituèrent des centres catholiques en *Syrie*, en *Palestine*, en *Chypre*. La domination des Vénitiens dans la Méditerranée et leur actif commerce avec l'Orient entretinrent ou augmentèrent ces communautés latines implantées dans les grandes villes de l'empire turc, à *Alexandrie*, *Smyrne* et *Chios*, etc. Enfin l'activité des missionnaires, surtout à dater du dix-septième siècle, a gagné à l'Église catholique de nombreux partisans parmi les diverses sectes du Levant.

Pour la clarté du sujet nous parlerons successivement des Églises de rites différents.

(1) *Voy.* ÉGLISE NÉO-GRECQUE.

(1) *Voy.* JÉRUSALEM.

Digitized by Google

I. Église latine.

1. Patriarcat de *Constantinople*. Il est administré par un vicaire apostolique, archevêque *in partibus*, résidant à Constantinople. Il s'étend sur toute la Thrace et la côte asiatique opposée. Le nombre des Chrétiens latins de Constantinople, y compris Péra et Galata, s'élève à 12 ou 15,000. La ville a 9 églises catholiques romaines, 6 couvents, entre autres un couvent de Notre-Dame de Sion, dont la maison-mère est à Paris et auquel est attaché un vaste pensionnat. En 1840 il y avait 40 prêtres séculiers et 25 religieux. Le chiffre des paroisses hors de la capitale n'est pas considérable et peut s'élever de 9 à 10 sur les deux rives du Bosphore. Depuis une quinzaine d'années il y a deux petites paroisses de Chrétiens albanais et polonais sur la rive asiatique.

2. *Sophia*, vicariat apostolique de Bulgarie. Il est difficile d'évaluer le nombre des Chrétiens latins, qui ne dépassent guère 6 à 8,000 âmes. Sophia, autrefois *Sardique*, était un archevêché. La paroisse catholique courut de grands dangers, par suite de la longue vacance du siége, surtout durant la guerre des Russes et des Turcs, et des dispositions hostiles des Grecs schismatiques. Une mission de Rédemptoristes, venus de Vienne, ranima l'esprit religieux de cette population abandonnée. A en juger par les lettres des Rédemptoristes, insérées dans la *Gazette de Sion*, le nombre des Catholiques de Bulgarie est plus considérable qu'on ne le dit communément. Il n'y a qu'une petite paroisse catholique dans la ville de Philippopolis, presque totalement habitée par des Grecs.

3. *Nicopolis*, évêché de Bulgarie; 2 à 3,000 fidèles, desservis par des Passionistes et des Franciscains.

4. La *Valachie*, vicariat apostolique administré par l'évêque de Nicopolis, comprenant 9 à 10,000 Chrétiens latins, également desservis par les Passionistes et les Franciscains.

5. La *Moldavie*, vicariat apostolique, autrefois évêché, appartenant à la province métropolitaine de Colozka, en Hongrie. Les Catholiques, très-nombreux, sont des Magyares (Szeklers), habitant les revers des Carpathes transylvaniens, jusqu'à la rive droite du Séreth, au nombre de 60,000, dans 130 localités administrées par des Franciscains conventuels.

6. *Belgrade* et *Sémendria*, évêchés réunis de Servie. Il doit y avoir un nombre considérable de fidèles dans le nord de cette province. Ils ont toujours vécu opprimés et fort abandonnés au point de vue religieux. Vers 1853 le nonce du Pape, Mgr Viale Préla, visita la capitale de la Servie pour en régler les affaires ecclésiastiques. On peut évaluer le nombre des Latins des deux diocèses à 30,000.

7. *Scopia* (*Uskup*), archevêché de Macédoine et de la haute Servie; 7 à 8,000 fidèles, longtemps négligés. On s'en est occupé davantage dans les temps modernes.

8. *Durazzo*, archevêché d'Albanie, l'ancien Dyrrachium; onze cures, 9 à 10,000 fidèles. La diminution de la population catholique dépend de l'émigration des fidèles, passés la plupart en Italie depuis la domination turque.

9. *Alessio*, évêché d'Albanie, *Lissus in Illyrico*, appartenant à la métropole de Durazzo, comprenant environ 20,000 fidèles. Le tombeau de Scanderbeg se trouve dans la principale église.

10. *Antivari*, archevêché d'Albanie; 4 à 5,000 fidèles.

11. *Pulati*, évêché d'Albanie, soumis à Antivari, compte 12,000 fidèles.

12. *Sappa*, évêché d'Albanie, dépendant d'Antivari, avec 15 à 16,000 fidèles.

13. *Scutari*, évêché d'Albanie, dé-

Digitized by Google

pendant d'Antivari, avec 25 cures et 20,000 fidèles.

14. *Herzégovine*, vicariat apostolique, dont le siége est à *Trébigne*, avec 20 à 25,000 fidèles, desservis par les Jésuites.

15. *Bosnie*, vicariat apostolique, avec 200,000 Latins, comprenant la majeure partie de l'ancienne Mysie supérieure. Ce sont les Catholiques qui forment l'antique population des parties nord-ouest du pays. La Bosnie appartient à proprement dire à l'évêché de Sirmium, qui existe encore dans le siége de Diacovar (Slavonie), en Autriche. Depuis la conquête turque la province de Bosnie est administrée par un vicaire apostolique. Ce sont les Franciscains qui occupent environ les 130 cures et les 3 couvents principaux de cette région.

Nous passons à l'*Asie* :

16. *Scio*, évêché de l'île de ce nom, florissant autrefois sous la domination des Vénitiens, profondément déchu sous celle des Grecs; il n'y a guère que 4 à 5,000 fidèles, qui possèdent 5 églises et une chapelle.

17. *Rhodes*, archevêché, uni à Malte, où se trouve le siége archiépiscopal depuis la conquête des Turcs. Rhodes compte au plus 2,000 Catholiques.

18. *Famagosta*, siége épiscopal latin de l'île de Chypre. Ce diocèse, presque désert, s'est relevé dans les derniers temps; il compte environ 4 à 5,000 Latins.

19. *Smyrne*, archevêché de l'Asie Mineure, avec environ 15,000 fidèles, la plupart résidant à Smyrne, qui comptait en 1837, 58,000 Turcs, 48,000 Grecs, 10,000 Latins, 6,000 Arméniens et 8,000 Juifs. L'archevêché n'était, depuis 1721, administré que par un vicaire apostolique; en 1818 on renomma un archevêque. La ville a un grand nombre d'églises, d'établissements religieux et de prêtres. Quoique le chiffre des Turcs et des Grecs schismatiques soit infiniment plus considérable que celui des Latins, l'Église latine jouit d'une certaine prééminence d'honneur. L'île de Mitilène, qui appartient à Smyrne, compte 40 familles catholiques et une église. Le nombre des Catholiques va en croissant.

20. *Asie Mineure*, vicariat apostolique, administré par l'archevêque de Smyrne; c'est à vrai dire une mission qui n'offre que çà et là, dans les grandes villes, un certain nombre de Latins fixés dans le pays.

21. *Trébizonde*, préfecture apostolique, érigée par Pie IX. Le nombre des Chrétiens latins s'est tellement augmenté dans ces derniers temps sur les côtes de la mer Noire, par suite de l'activité du commerce, qu'il a fallu songer à prendre des mesures en leur faveur. En 1852 le Saint-Siége y envoya, en qualité de préfet apostolique, avec deux missionnaires et trois religieuses, Mgr Philippe de Bologne.

22. *Babylone*. Cet archevêché, dont le siége est à *Bagdad*, s'étend sur toute la Mésopotamie, le Kurdistan et l'Arménie; de plus, il comprend l'administration du diocèse d'Ispahan, en Perse. Il a une grande importance, moins par le nombre des Latins qu'il contient que par le rôle qu'il joue parmi les Églises orientales unies. Le ministère sacré y est exercé par des Carmes, des Dominicains, des Capucins et des Lazaristes. Il est difficile d'indiquer le chiffre des Latins, qui n'est pas sans importance dans les grandes villes, telles que Bagdad, Mossul, Diarbékir, Tauris, etc.

23. *Alep*, vicariat apostolique qui s'étend sur toute la Syrie et la Phénicie; on peut en dire ce que nous venons de remarquer du diocèse de Babylone. Il y a tout au plus un millier de Latins; les divers ordres religieux, y compris les Jésuites, ont des missionnaires

Digitized by Google

dans ce diocèse, dont le vicaire est en même temps délégat apostolique du Liban.

24. *Jérusalem*, patriarcat et archevêché. Autrefois c'était le gardien du saint sépulcre de l'ordre de Saint-François résidant à Jérusalem qui exerçait la juridiction sur les fidèles du rite latin en Palestine. En 1847, le Saint-Siége érigea à Jérusalem un évêché auquel il attacha le titre patriarcal. Le nombre des fidèles de la Palestine peut s'élever à 12,000, dont 2,000 à Jérusalem, 2,500 à Bethléhem, 1,500 à Nazareth, etc., etc. Il y a 22 couvents de Franciscains en Palestine, en Syrie et en Égypte, soumis à la custode du Saint-Sépulcre.

Nous passons en *Afrique*.

25. *Alexandrie*. Le patriarcat latin, comme celui d'Antioche, est un simple titre, mais il réside à Alexandrie un vicaire apostolique de l'Égypte et de l'Arabie. Il peut y avoir 7,000 Latins à Alexandrie, et leur nombre s'accroît de jour en jour. En 1852 on y a inauguré une nouvelle église, et le chiffre des établissements religieux augmente. Le *Caire* possède aussi une paroisse assez considérable et plusieurs couvents, de même que *Damiette*, *Rosette*. On compte, dans la haute et moyenne Égypte, quatre couvents de Franciscains, à Fanschut, Dschirdscheh, El Aemin et Abotig. En tout le chiffre des Latins peut se monter à 15,000. Il s'est formé des paroisses catholiques dans les villes arabes des bords de la mer Rouge, par suite du commerce actif qui se pratique entre l'Europe et les Indes orientales; elles sont vraisemblablement administrées par le clergé d'Aden.

26. *Tripoli* (1), préfecture apostolique. Il n'y a que deux paroisses catholiques, l'une de 2,000 âmes, à Tripoli même, l'autre à Bengasi.

(1) *Voy.* TRIPOLI.

II. ÉGLISE ARMÉNIENNE (1).

Les Arméniens se séparèrent de l'Église catholique au sixième siècle. Ils rejetèrent, surtout par ignorance, les décrets du concile de Chalcédoine, qu'ils considérèrent comme nestoriens, et tombèrent par suite de cette contradiction dans l'erreur opposée du monophysisme. Parmi les nombreuses tentatives d'union, celle du concile de Florence fut la plus heureuse et la plus durable; elle a persévéré jusqu'à nos jours. La masse principale du peuple arménien demeure dans les montagnes auxquelles il a donné son nom, au sud du Caucase, et appartient en partie à la Turquie, en partie à la Perse, en partie à la Russie (2). Dans cette dernière portion les Arméniens forment le tiers, ailleurs plus de la moitié de la population générale. En outre, soit par suite de l'oppression dont ils ont été victimes, soit par amour de l'émigration, les Arméniens se sont dispersés au delà de leur patrie en trois directions principales : au nord au delà du Caucase, dans le fond de la Russie méridionale, jusqu'en Crimée, dans la Chersonèse, à Astrakan, etc.; au sud-ouest, le long de l'Euphrate central, vers la Cilicie et la Syrie; enfin à l'ouest le long des rives de la mer Noire, par Constantinople, en Europe. On compte dans la Turquie d'Europe 130,000 Arméniens, dont 80 à 90,000 à Constantinople. Ils sont nombreux encore en Autriche; l'archevêché arménien uni de Lemberg compte 4 à 5,000 fidèles. On évalue le chiffre de toute la nation à environ 2,400,000 âmes. C'est une des races les plus laborieuses et les plus énergiques de l'empire turc, ce qui rend son union avec l'Église catholique d'autant plus importante pour celle-ci. Le principal obstacle qui empêchait autrefois l'union de s'étendre provenait de

(1) *Voy.* ARMÉNIE.
(2) *Voy.* CAUCASIE.

Digitized by Google

ce que le gouvernement turc reconnaissait la juridiction temporelle du patriarche schismatique sur les Arméniens unis, ce qui devint une source de perpétuelles persécutions pour ceux-ci. Des milliers d'Arméniens furent encore, après 1830, obligés d'abandonner leur patrie; ils se répandirent sur les côtes de la mer Noire et contribuèrent beaucoup par là à la propagation de la foi catholique dans ces parages.

En novembre ou décembre 1837, au moment de la collision du gouvernement prussien avec l'archevêché de Cologne, le Pape réussit à faire reconnaître par le sultan les Arméniens unis comme une nation spéciale, placée sous la juridiction de son propre primat à Constantinople et de son patriarche au Liban. Depuis lors l'union a fait d'énormes progrès, favorisée surtout par l'activité du collége arménien de Rome, qui élève la majeure partie des prêtres de l'Église unie et les renvoie, munis d'une science solide, dans leur patrie, où ils ramènent eux-mêmes beaucoup de prêtres à l'union. Cette activité est secondée d'un autre côté par les maisons des *Méchitaristes* (1) de Venise et de Vienne, qui pourvoient une grande partie de l'Orient de livres catholiques. Les Méchitaristes de l'île Saint-Lazare, près de Venise, sont placés sous le protectorat turc; ils observent la règle de S. Benoît; leur abbé a le rang d'archevêque *in partibus*. L'organisation de l'Église arménienne en Turquie a été définitivement arrêtée sous le règne de Pie IX; cette organisation finira sans doute par s'étendre sur les Arméniens de la Perse, car les Lazaristes y ont de très-utiles missions au lac Urmiah. On peut évaluer les Arméniens unis à près de 200,000 âmes.

Les diocèses particuliers de l'Église arménienne sont :

1. *Constantinople*, archevêché. L'archevêque porte le titre de primat. Sa juridiction s'étend sur la Turquie d'Europe. Il représente auprès du gouvernement les Arméniens d'Europe et de l'Asie Mineure. Il y a à Constantinople seule 30,000 Arméniens unis.

2. *Brousse*, évêché, situé sur la côte asiatique (Bithynie), nouvellement érigé et occupé depuis 1850 par Mgr Grégorio Bahadur.

3. *Ancyre* (Angora), évêché de Galatie, nouvellement fondé, et occupé depuis 1850 par Mgr Antoine Scisman. La paroisse schismatique, comptant 6,000 âmes, s'est réunie tout entière à l'Église catholique.

4. *Artuin*, évêché de l'Asie Mineure, nouvellement érigé et occupé depuis 1850 par Mgr Timothée Astagi.

5. *Trébizonde*, dans le Pont, évêché nouvellement fondé, occupé depuis 1850 par Mgr Joseph Arachial.

6. *Erzeroum*, évêché d'Arménie, nouvellement érigé, occupé depuis 1850 par Mgr Joseph Hagi.

7. *Hispacan*, évêché nouvellement érigé, occupé depuis 1850 par Mgr Jean Dardarian.

8. *Diarbékir*, évêché de Mésopotamie, occupé par Mgr Jacques Batrian.

9. *Mardin*, évêché de Mésopotamie, occupé par Mgr Joseph Ferrachian.

10. *Tokat*, évêché du Pont, dont l'administrateur est le patriarche de Cilicie.

11. *Alep*, archevêché de Syrie, occupé par Mgr Basile Haivalian.

12. La *Cilicie*, titre du patriarche des Arméniens, qui a sa résidence au Liban et administre le diocèse de Tokat; c'est aujourd'hui Mgr Michel der-Asdnazadrian, surnommé Grégoire Pierre VIII.

13. *Adana*, évêché de Cilicie, occupé par Mgr Étienne Holadian.

III. Les Melchites.

On peut voir ce qui a été dit des

(1) *Voy.* Méchitaristes.

Digitized by Google

Melchites, ou Grecs unis de l'ancien patriarcat d'Antioche, dans l'article JACOBITES, COPTES, etc. Cette Église s'est également accrue dans les derniers temps, notamment dans certains diocèses, tels que Bairouth, Alep, etc.; mais elle est exposée à de continuels dangers par suite du prosélytisme envahissant et corrupteur des Russes. Le nombre des Melchites peut s'élever à 66,000. Leurs diocèses sont :

1. *Antioche*, patriarcat des Melchites grecs (Mgr Mazlum).

2. *Damas*, archevêché, administré par le patriarche d'Antioche. Damas compte 10,000 Catholiques et plusieurs couvents de divers ordres.

3. *Sidon* (Saïda), évêché de Phénicie.

4. *Tyr* (Sur), archevêché de Phénicie.

5. *Bairouth* (Béryte), évêché en Phénicie, au pied du Liban, qui s'avance presque jusqu'au bord de la mer. Il y a à Bairouth un collége de Jésuites, qui est en outre la résidence de trois évêques catholiques.

6. *Tripoli*, évêché de Phénicie, au bord de la mer.

7. *Acre*, évêché de Palestine.

8. *Alep*, archevêché de Syrie, qui compte 17,000 Catholiques; dans les derniers temps ils ont été exposés à beaucoup de mauvais traitements.

9. *Balbeck* ou *Héliopolis*, évêché de Syrie, au Liban.

10. *Homs* ou *Émèse*, évêché de Syrie (*secunda Phœnicia*).

11. *Farzuul* et *Zale*, évêchés unis de Syrie.

12. *Bosra*, évêché d'Arabie.

Tous ces évêchés sont occupés. Les Jésuites ont une résidence dans les environs de Balbeck. Il y a des prêtres catholiques depuis 1830 dans la province arabe d'*Hauran* (Auranitide).

IV. Les SYRIENS UNIS (Jacobites).

Les monophysites du patriarcat d'Antioche formèrent, à dater du sixième siècle, une Église particulière, soumise à un patriarche. Au treizième siècle on fit les premières tentatives d'union, qui, au seizième siècle, aboutirent à un résultat durable. L'Église catholique n'a fait nulle part, sauf parmi les Arméniens, autant de progrès dans les temps modernes que parmi les Syriens. Tout le diocèse jacobite de *Mardin*, avec son évêque, est rentré dans l'unité catholique. On évalue le chiffre de tous les Chrétiens syriens à 200,000 âmes, dont 40 à 50,000 appartiennent à l'union.

Les évêchés catholiques sont :

1. *Antioche* des Syriens, titre patriarcal.

2. *Alep*, archevêché, administré par le patriarche d'Antioche.

3. *Bairouth*, évêché de Phénicie.

4. *Tripoli*, évêché de Phénicie.

5. *Damas*, archevêché de Syrie.

6. *Homs* ou *Émèse*, évêché de Syrie.

7. *Kériatim* et *Nabk*, évêchés unis.

8. *Bagdad* et *Mossul*, évêchés unis de Mésopotamie.

9. *Mardin*, évêché de Mésopotamie. Tous ces diocèses ont actuellement leurs évêques titulaires.

V. Les CHALDÉENS.

La secte des *Nestoriens* (1) existe depuis le cinquième siècle dans les contrées de l'Euphrate et du Tigre, jusqu'au fond de la Perse. La réunion à l'Église catholique commença au quinzième siècle et persévéra depuis lors avec quelques interruptions. Il y a une trentaine d'années on comptait 130,000 Chaldéens ou Nestoriens rentrés dans le giron de l'Église. Ils ont beaucoup souffert, dans les temps plus récents, de la guerre et de la peste, et leur nombre a notablement diminué. Les Chaldéens ont leur rite particulier, en langue chaldaïque. Ils ont un patriarche spécial. Les diocèses chaldéens sont :

(1) *Voy.* NESTORIENS.

Digitized by Google

1. *Babylone*, patriarcat des Chaldéens.

2. *Mossul*, archevêché, administré par le patriarche de Babylone.

3. *Diarbékir*, archevêché de Mésopotamie.

4. *Gézira*, évêché de Mésopotamie.

5. *Mardin*, évêché de Mésopotamie.

6. *Kerkuk*, évêché du Kurdistan.

7. *Suert*, évêché du Kurdistan.

8. *Salmas*, évêché d'Arménie, appartenant à la Perse.

9. *Aderbergan*, évêché administré par l'évêque de Salmas.

VI. Les MARONITES (1).

Il règne encore bien des obscurités sur l'histoire de ce peuple remarquable, sur ses dispositions à l'égard de l'hérésie eutychienne et de l'Église catholique. On ne sait notamment rien de certain sur la tradition qui prête aux Maronites une doctrine hérétique, et c'est pourquoi il ne faut pas repousser sans plus ample informé l'assertion suivant laquelle ils ne se seraient jamais écartés de l'Église catholique dans les choses essentielles, ce que maints écrivains catholiques ont fait trop facilement.

Les Maronites se montrèrent favorables aux Croisés, conclurent un traité formel avec les Latins, traité qu'ils renouvelèrent spécialement au concile de Florence (2), et auquel ils sont restés fidèles jusqu'à ce jour. Ils se servent dans leur liturgie de l'antique langue syriaque; seulement ils lisent en même temps l'Évangile en arabe.

La principale résidence des Maronites est la chaîne élevée du Liban, commençant environ en face de Saïda et allant jusqu'à Tripoli, avec toutes les vallées latérales, où ce petit peuple belliqueux a défendu pendant des siècles, comme dans une forteresse inexpugnable, sa foi et son indépendance.

(1) *Voy.* MARONITES.

(2) *Voy.* FLORENCE (concile de).

Ils ont encore leurs propres émirs et payent un tribut à la Porte.

Au sud des Maronites se trouvent les belliqueux *Druses* (1), qui appartiennent à une secte mahométane. Les Maronites de la montagne s'élèvent à 140,000 âmes. Grâce aux travaux de l'agriculture et du commerce, ils se sont étendus peu à peu d'une part dans la plaine, vers Damas et Alep, et d'autre part vers les villes de la côte. On peut considérer Bairouth comme le port d'où ce peuple montagnard a passé dans l'île de Chypre. Dans la plaine, à l'est des montagnes, vers Damas, Anture (Andjar) peut être envisagée comme la capitale des Maronites. On estime que les Maronites forment une population de 200,000 âmes, qui professent tous la religion catholique.

Ils ont beaucoup souffert dans ces derniers temps. Au moment de la guerre de l'Égypte contre la Turquie ils prirent parti pour les Égyptiens et devinrent le principal point d'appui du pacha d'Égypte en Syrie. Après la conclusion de la quadruple alliance, qui se déclara en faveur des droits de la Porte, abandonnés par la France, les Maronites expièrent cruellement leur alliance avec l'Égypte. Les féroces Albanais incendièrent et ravagèrent impunément les contrés jusqu'alors si florissantes du Liban, et il sembla qu'on voulût extirper radicalement ce peuple infortuné.

L'Angleterre et la Russie s'efforçaient par des motifs politiques et religieux, d'affaiblir et de désarmer la nation catholique la plus importante de Syrie et des frontières de la Palestine, et la politique autrichienne semblait alors abandonner les questions religieuses les plus graves en proportion de l'intérêt qu'y portaient les puissances adverses. Au départ des Albanais, le peuple maronite, épuisé, demeura exposé aux attaques et aux incursions incessantes des

(1) *Voy.* DRUSES.

Digitized by Google

Druses, qui brûlèrent, jusqu'aux portes de Bairouth, les églises, les couvents et les villages, et transformèrent en un désert tout le revers sud-ouest des montagnes.

Le calme est peu à peu revenu, mais il faudra bien du temps encore jusqu'à ce que ce peuple ait réparé ses pertes et cicatrisé ses blessures.

Voici les siéges épiscopaux des Maronites :

1. *Antioche,* patriarcat. Le patriarche demeure au couvent de Kannobin, dans la montagne, vers Tripoli.

2. *Bairouth,* évêché.

3. *Chypre,* évêché ; un millier de fidèles.

4. *Sidon,* évêché.

5. *Tripoli* (Trablos), évêché. C'est dans ce diocèse que se trouvent les anciens cèdres sous lesquels, le jour de la Transfiguration, on célèbre la sainte messe sur quatre autels.

6. *Balbeck* ou *Héliopolis,* évêché, dans la vallée entre le Liban et l'Anti-Liban.

7. *Damas,* archevêché.

8. *Gibaïl* et *Botri,* évêchés unis.

9. *Alep,* archevêché. La ville d'Alep ou Haleb est le siége du vicaire apostolique latin et de quatre archevêques catholiques (1).

VII. Les Coptes d'Égypte.

On nomme Coptes (2) les monophysites d'Afrique. Ils sont en Égypte les descendants des anciennes populations chrétiennes, qui se sont conservées jusqu'à nos jours, sous la domination des Arabes et des Sarrasins. Cependant, depuis qu'ils se sont séparés de l'Église universelle, la force vitale de ce peuple, jadis nombreux, s'est insensiblement éteinte. Vers la fin du siècle dernier il s'élevait encore à 1,400,000 âmes. D'après les renseignements les plus récents, les Coptes seraient à peine aujourd'hui 140,000. Ils sont surtout nombreux dans la moyenne et la haute Égypte. Au temps des croisés, on ne remarqua aucun mouvement parmi les Coptes en faveur de l'Église catholique. Leur histoire antérieure et leurs rapports avec les Arabes, qui leur doivent la conservation de l'Égypte, les avaient imbus d'une profonde aversion à l'égard des Grecs aussi bien que des Latins, et cette aversion n'est pas éteinte encore de nos jours. Cependant, au commencement du siècle dernier, une partie des Coptes rentra en union avec l'Église catholique. Ce sont jusqu'à ce jour les Franciscains de la Terre-Sainte qui entretiennent les principales stations de missionnaires parmi les Coptes.

Les établissements de plus en plus nombreux des Chrétiens d'Occident en Égypte et les résultats des missions parmi les Abyssiniens, qui partagent les croyances des Coptes, sont propres à faciliter la rentrée de toute l'Église copte dans le giron catholique.

On compte de 12 à 15,000 Coptes unis. Ils sont sous l'autorité d'un vicaire apostolique, évêque *in partibus,* dont la résidence est au Caire.

En 1832 cette dignité fut confiée à Mgr Th. Abukarim, qui, outre les Franciscains, avait autour de lui un clergé indigène. Il y a de plus, dans la basse Égypte, quelques villages grecs (melchites) qui sont catholiques et sous la juridiction du patriarche melchite du Liban.

D'après cela il y a, dans tout l'empire turc, 66 *archevêchés,* 11 *vicariats apostoliques et* 2 *préfectures apostoliques.* Il est d'un inestimable prix pour l'Église qu'on ait conservé tant de siéges et de titres de la plus haute antiquité. Il est évident que la divine Providence a permis le maintien des antiques Églises orientales, et leur sé-

(1) *Voir,* pour ces évêchés, l'*Annuaire eccl. romain* (Cracas).

(2) *Voy.* Coptes.

Digitized by Google

paration de l'Église grecque, afin que le schisme, qui se forma plus tard, ne devînt pas trop puissant à l'est et au sud, et maître absolu des célèbres patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem.

Dans l'état actuel le schisme grec ne domine nulle part en Orient, sauf dans le patriarcat de Constantinople et abstraction faite de ses conquêtes malheureusement considérables en Russie. A mesure qu'on s'enfonce en Orient l'Église catholique marche de pair avec l'Église grecque, quant au nombre des siéges épiscopaux et des fidèles, tandis que le schisme grec a perdu pied en Égypte et n'est plus même connu de nom en Arabie, dans l'antique Barca, en Cyrénaïque, en Abyssinie. Toutefois on ne peut pas dire que la situation de l'Église catholique soit actuellement heureuse dans l'empire turc. Ce qui a été conservé par d'incroyables efforts, durant une lutte de mille ans, contre les perfides menées du schisme et la puissance oppressive de l'islam, ce qui, cent fois renversé, a toujours été relevé avec un infatigable zèle, tout cela n'est plus qu'un débris, précieux sans doute, d'un passé infiniment glorieux, que l'Église revendique et revendiquera toujours comme sa propriété; ce sont des semences qui attendent un printemps nouveau pour renaître et fructifier. Ce qui a toujours été le plus nuisible aux progrès de l'Église catholique, c'est l'incertitude absolue de la situation politique et sociale due au despotisme turc. Les populations chrétiennes sont constamment livrées au pillage et au meurtre. La vie de la famille n'a aucune garantie. L'agriculture ne peut prospérer, le bien-être ne peut se développer. Il n'est question ni de droit ni de justice. La pauvreté, l'ignorance, les inquiétudes de tout genre sont le lot des populations les plus vigoureuses, les mieux douées, obligées de vivre depuis si longtemps sous le joug d'une tyrannie sans nom. Comment les prêtres ne se seraient-ils pas découragés en face d'une situation si précaire, de siéges si souvent vacants, de l'interruption de toute communication régulière avec Rome? L'arbitraire, l'indiscipline et l'immoralité devinrent les conséquences inévitables de cet état, comme on l'avait expérimenté en Bosnie et en Bulgarie. Le danger de voir se rompre l'union des Églises orientales avec la mère Église est imminent tant que les relations extérieures sont menacées de s'affaiblir ou de s'interrompre. Seules les puissances catholiques d'Occident peuvent, par une protection vigoureuse, assurer aux peuples catholiques du Levant une existence paisible et rendre possible leur développement moral et matériel. Pour cela il faut le concours de l'Autriche et de la France, agissant d'un commun accord. C'est notamment le devoir de l'Autriche, comme puissance limitrophe de la Turquie. Il faut qu'elle préserve d'abord les populations catholiques de la Bosnie et de l'Albanie, qui, comme naguère celles des Maronites du Liban, sont menacées d'extermination; il faut qu'elle ne perde pas de vue que la politique de l'Angleterre et de la Russie travaille incessamment à affaiblir et à ruiner les populations catholiques.

L'Autriche a aussi une grave mission à remplir au point de vue religieux à l'égard des pays du Levant. Un grand nombre de siéges épiscopaux, en Albanie, en Servie, sont occupés par des Autrichiens; les prêtres des provinces turques font leurs études ecclésiastiques en Hongrie. Rien ne peut s'entreprendre dans le Liban et la Palestine sans que l'Autriche n'y contribue. La quête faite annuellement, durant la semaine sainte, pour le Saint-Sépulcre, rapporte de 50 à 70,000 florins. Il faut

Digitized by Google

que ces secours d'argent et d'hommes s'organisent et se complètent. Le rétablissement des Jésuites et des Rédemptoristes dans l'empire d'Autriche ne peut qu'être favorable aux missions de l'Orient. Il y a plus : l'Égypte, la Palestine, la Syrie et les contrées de l'Euphrate situées sur la grande route qui unit l'Europe aux Indes orientales sont de plus en plus entraînées dans le torrent du commerce du monde. Un chemin de fer même, à travers l'Égypte, à la mer Rouge; la vallée de l'Euphrate sera bientôt reliée par une voie semblable à la côte de Syrie; toutes les relations extérieures seront modifiées, et les peuples d'Orient, si longtemps séparés du reste du monde, entreront dans des rapports tout nouveaux qui devront les transformer.

La supériorité incontestable des Européens finira par triompher de l'obstination de ces peuples stationnaires; les sectes religieuses seront vaincues comme l'ignorance et la barbarie elles-mêmes. C'est alors qu'on reconnaîtra combien il aura été important pour le triomphe de l'Église catholique d'avoir entretenu partout en Orient des centres auxquels on pourra se rattacher, et qui deviendront les foyers de nouvelles églises et le refuge des populations converties. Édouard MICHÉLIS.

TURRÉCRÉMATA (JEAN). *Voy.* JEAN DE TURRÉCRÉMATA.

TURRÉCRÉMATA (THOMAS). *Voyez* INQUISITION.

TURSELIN (HORACE), né à Rome en 1545, entra de bonne heure dans l'ordre des Jésuites et y enseigna pendant vingt ans les belles-lettres. Il devint recteur du séminaire de Rome, du collége de Florence, enfin de celui de Lorette. Il mourut en 1599, à Rome, à l'âge de cinquante-quatre ans. Ses ouvrages connus sont :

1. *De vita Franc. Xaverii*, in-4°, 6 livr., Rome, 1596.

2. *Historia Lauretana*, in-8°, écrit, comme tous les ouvrages de Turselin, avec beaucoup de goût, mais sans critique.

3. *Dissertation sur les Particules de la langue latine.*

4. *Essai d'Histoire universelle, du commencement du monde jusqu'en* 1598, continuée par le P. Philippe Briet jusqu'en 1665. On estime la latinité de cet ouvrage, la solidité des pensées, la clarté de l'exposition; on blâme l'incertitude de la chronologie, l'absence de critique. Cet ouvrage fut très-répandu et souvent traduit.

TUTELLE. Le droit romain et le droit canon (1) ont interdit la tutelle et la curatelle des enfants et des mineurs aux ecclésiastiques, pour ne pas les impliquer dans les affaires temporelles et ne pas les engager dans une vie contraire à leur mission religieuse. Les lois civiles des temps modernes ont adopté cette mesure.

D'un autre côté le tuteur laïque est irrégulier tant qu'il n'a pas rendu compte de l'administration des biens de son pupille (2), parce qu'il est responsable des dommages apportés au bien du pupille par sa faute durant la tutelle ou la curatelle, et que la dignité ecclésiastique serait exposée si le tuteur, ayant reçu les Ordres, était encore judiciairement condamné pour négligence ou infidélité de gestion.

Cf. CURATEUR, TUTEUR.

TUTEUR. On nomme ainsi celui qui est institué pour représenter les intérêts, et particulièrement pour administrer les biens d'un mineur qui n'est pas sous puissance paternelle. Dans ce sens il faut distinguer le tuteur du curateur ou de l'administrateur des

(1) L. 52, *Cod. de Episc.*, I, 3, et c. 40, c. XVI, quæst. 2.

(2) C. 3, dist. LIV, et c. un., X, *de Oblig. ad rationem.*, I, 19.

Digitized by Google

biens d'un mineur, d'un furieux, d'un insensé, d'un dissipateur, déclaré tel par arrêt de justice, et d'autres personnes incapables de contracter elles-mêmes certains engagements (1), quoique les droits et les obligations du tuteur soient au fond les mêmes que ceux du curateur. Voilà pourquoi le tuteur, tout comme le curateur, tant qu'il n'a pas rendu compte des biens de son pupille, n'est pas affranchi de sa tutelle et ne peut pas être licitement ordonné (2), *ex defectu libertatis* (3).

TUTILO, moine de Saint-Gall. *Voy.* GALL (SAINT-), NOTKER et SCULPTURE.

TUTIORISME. *Voy.* PROBABILISME.

TYANE (SYNODE DE). Il eut lieu en 367 et on y traita de l'union des semi-Ariens et des orthodoxes. Valens, gagné par Eudoxius, patriarche anoméen de Constantinople, avait persécuté les Catholiques et les semi-Ariens. Ces derniers avaient annulé le concile anoméen tenu à Constantinople en 360, dans un synode convoqué avec la permission de l'empereur, en 365, à Lampsaque, et destitué Eudoxius. Mais l'empereur au lieu de confirmer les décrets de ce synode, comme les Pères l'avaient demandé, leur donna d'Héraclée l'ordre de demeurer en communion avec Eudoxius. Ils résistèrent, furent bannis et remplacés sur leurs siéges par des Eudoxiens. Plus tard, au synode tenu, en 366, à Nicomédie, en sa présence, Valens contraignit le chef des semi-Ariens, Éleusius de Cyzique, qui avait présidé à Lampsaque, d'entrer en communion avec Eudoxius. Dès qu'Éleusius fut rentré dans son diocèse il exprima son regret en se rétractant publiquement. Des synodes semi-ariens tenus à Smyrne, en Pisidie, en Isaurie, en Pamphylie et en Lycie, résolurent d'envoyer une ambassade à Valentinien, empereur d'Occident, et au Pape Libère. Ils préférèrent s'unir à eux dans la foi que d'entrer en communion par la violence et la contrainte avec Eudoxius. Les trois députés ne rencontrèrent plus Valentinien à Rome; il s'était rendu à l'armée des Gaules. Libère hésita beaucoup d'abord à entrer en communication avec la députation semi-arienne; mais celle-ci lui remit une profession de foi écrite dans laquelle elle admettait littéralement le Symbole de Nicée, se déclarait pour l'ὁμοούσιος et anathématisait tout ce qui avait été fait à Rimini contre les orthodoxes. Libère admit alors les députés à la communion de l'Église et leur remit un bref adressé à leurs commettants (il y en avait soixante-sept spécialement nommés dans l'introduction de leur lettre). Les députés se rendirent ensuite en Sicile, y provoquèrent la tenue d'un synode, se déclarèrent en faveur du ὁμοούσιος et du Symbole de Nicée, et obtinrent des évêques de Sicile une lettre avec laquelle ils allèrent rejoindre leurs évêques; alors eut lieu le synode de Tyane, en Cappadoce.

Sozomène, qui est le seul à en parler, dit qu'on vit à ce synode les évêques Eusèbe de Césarée, Athanase d'Ancyre, Pélage de Laodicée, Zénon de Tyr, Paul d'Émèse, Otréos de Mitilène, Grégoire de Nazianze et beaucoup d'autres qui, sous Jovinien, avaient combattu le ὁμοούσιος, en 363, à Antioche. On lut les lettres de Libère et des Occidentaux, on s'en réjouit et on en fit part à toutes les Églises de l'Orient. La députation avait également apporté des lettres d'Afrique et des Gaules. Le synode invitait, dans sa circulaire, les Orientaux à prendre en considération le nombre des évêques, qui dépassait celui des Pères de Rimini, les suppliait de maintenir la communion avec ces prélats, de dé-

(1) *Voy.* CURATEUR.
(2) C. un., X, *de Oblig. ad rat.*, I, 19.
(3) *Voy.* IRRÉGULARITÉ.

Digitized by Google

clarer leur adhésion par écrit, et enfin de se trouver à la fin du printemps, à un jour fixé, au synode de Tarse (1). On ne sait rien de plus du synode de Tyane. Valens interdit celui de Tarse, fit des menaces, et il n'eut pas lieu.

Cf. Héfélé, *Hist. des Conciles.*

FLOSS.

TYCHIQUE est nommé plusieurs fois, dans le Nouveau Testament, comme compagnon de l'apôtre S. Paul, qui l'avait vraisemblablement converti au Christianisme. Paul le nomme *carissimus frater et fidelis minister in Domino* (2). Il naquit en Asie Mineure (3), fut porteur des Épîtres aux Éphésiens (4), aux Colossiens (5). Il est encore fait mention de lui dans l'Épître à Tite (6) et dans la seconde à Timothée (7).

On ne sait d'ailleurs rien de certain sur Tychique. Les Grecs en font un des soixante-dix disciples, un évêque de Colophon, en Ionie, ou de Chalcédoine, en Bithynie, ou de Néapolis, dans l'île de Chypre, ou un diacre de Paphos, dans Chypre, probablement d'après ce qui est dit dans l'Épître aux Éphésiens (8) et dans celle aux Colossiens (9), où il est désigné comme διάκονος. Le Martyrologe romain (10) donne Paphos comme le lieu de sa mort. Sa fête est fixée, dans le Martyrologe grec, au 8 ou 9 décembre, au 19 ou 29 avril dans le Martyrologe romain.

TYCHONIUS. *Voy.* HERMÉNEUTIQUE.

TYPES. La science de l'exégèse biblique distingue à juste titre entre le sens littéral et le sens moral d'un mot (1). Cette espèce particulière de sens moral est le sens *typique*, qui résulte des figures, des types du Messie et de son œuvre, que présente l'Ancien Testament. Le mot type (qui signifie originairement un signe, une marque, puis en général une image (2), un modèle (3), un exemple, une figure) (4), se trouve employé dans un sens exégétique par Philon, *de Mundi Opificio*, qui dit de la séduction du premier homme par le serpent : Ceci est dit dans un sens typique (τύπος) ou allégorique, ἐπ' ἀλληγορίαν (5). Dans les écrits du Nouveau Testament deux phrases sont remarquables à cet égard, savoir : Rom., 5, 14, où Adam est appelé la figure du Christ qui doit venir, τύπος τοῦ μέλλοντος, et I Pierre, 3, 21, où le baptême est mis en regard de l'arche qui devait sauver Noé du déluge, et où par conséquent celle-ci est considérée comme le type, τύπος, la figure du baptême. C'est ainsi qu'est né l'usage chrétien de nommer types les figures du Sauveur contenues dans les écrits de l'Ancien Testament et réalisées par le Nouveau Testament.

On peut établir, par les motifs suivants, que ce n'est pas d'une manière arbitraire qu'on a appliqué aux institutions du Nouveau Testament les faits et les ordonnances de l'Ancien Testament ; que cela résulte de l'éternel plan des voies et moyens par lesquels Dieu a décrété de sauver le genre humain.

1. Les expressions claires et positives des livres saints, le rapport intime qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς, dit S. Paul aux Romains (6), en ce

(1) Sozom., VI, 10-12.
(2) *Éph.*, 6, 21. *Col.*, 4, 7.
(3) *Act.*, 20, 4.
(4) *Éph.*, 6, 21, 22.
(5) *Col.*, 4, 7, 8.
(6) 3, 12.
(7) 4, 12. Cf. PAUL (S.).
(8) 6, 21.
(9) 4, 7.
(10) 29 avril.

(1) *Voy.* HERMÉNEUTIQUE.
(2) *Act.*, 7, 43.
(3) *Ib.*, 44.
(4) *Phil.*, 3, 17.
(5) Phil., *Opp.*, ed. A.-F. Pfeiffer, tome I, p. 108.
(6) 10, 4.

Digitized by Google

sens que le Christ est venu non pour abolir la loi, mais pour l'accomplir (1), pour l'accomplir lui-même et laisser réaliser en lui ce que la loi, les Prophètes et les Psaumes ont prédit de lui (2). Or ce qui prouve que cet accomplissement de l'Ancien Testament par le Christ ne doit pas être restreint au sens purement littéral de la prophétie, et qu'il renferme le sens mystique des figures du Messie promis, ce sont les paroles de Jésus-Christ dans S. Luc : « Il faut que tout ce qui est écrit de moi dans la *loi de Moïse*, dans les Prophètes et dans les Psaumes, soit accompli. — C'est ainsi qu'il est écrit, et c'est ainsi qu'il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât d'entre les morts (3). »

Or nous ne trouvons dans la *loi de Moïse* aucune prédiction des souffrances du Sauveur dans le sens littéral; mais nous en trouvons beaucoup dans les ordonnances du culte de l'Ancien Testament tel que Moïse le prescrit, auxquelles le Christ fait allusion dans le texte cité. L'Épître aux Hébreux parle plus clairement à ce sujet. Il est dit (4) que les prêtres de l'Ancien Testament « rendent à Dieu le culte qui consiste en des figures et des ombres des choses du ciel, ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ. » Le grand-prêtre ne pouvait entrer dans le saint des saints qu'une fois par an : « Le Saint-Esprit nous montre par là que la voie du sanctuaire n'était point encore découverte pendant que le premier tabernacle subsistait. »

Mais le Christ, Pontife des biens futurs, vient dans le monde (5). « Il a offert son propre sang en expiation (6); » « car, selon la loi, tout se purifie avec le sang (7). » « Il était donc nécessaire que ce qui n'était que la FIGURE des choses célestes, ὑποδείγματα, fût purifié (par le sang des animaux), et que même elles le fussent par des victimes plus excellentes que n'avaient été les premières. Car le Christ n'est point entré dans un sanctuaire fait de main d'homme, qui n'était que la figure, ἀντίτυπα, du véritable, il est entré dans le ciel même (2). » « La loi n'était que l'*ombre des biens à venir*, et non l'image même des choses; le Christ, par une seule oblation, a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés (3). »

Si on voulait objecter que, dans l'Épître aux Hébreux, l'Apôtre s'est uniquement attaché aux opinions doctrinales de ses lecteurs, sans les partager par une conviction personnelle (objection insoutenable) (4), nous répondrions que S. Paul a exposé la même doctrine dans d'autres occasions. Ainsi, dans son Épître aux Colossiens, il dit (5) : « Que personne donc ne vous condamne pour le manger et le boire, ou au sujet des jours de fête, des nouvelles lunes et des jours de sabbat, *puisque toutes ces choses n'ont été que l'ombre de celles qui devaient arriver;* c'est Jésus-Christ qui en est le corps et la vérité, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ. »

Il écrit dans le même sens, en faisant allusion à la Pâque juive : « Notre Agneau pascal, le Christ, a été immolé (6). » Et du rocher dont jaillit miraculeusement une source dans le désert il dit : « Ce rocher était le Christ (7). » S. Paul trouve un sens mystérieux dans l'histoire d'Abraham et de ses deux femmes avec leurs deux

(1) *Matth.*, 5, 17.
(2) *Ib.*, 26, 14. *Luc*, 24, 27, 44-46.
(3) 24, 44-46.
(4) 8, 5.
(5) 9, 8, 10.
(6) 12.

(1) 22.
(2) 23, 24.
(3) 10, 1, 14.
(4) *Voy.* ACCOMMODATION.
(5) 2, 16, 17.
(6) I *Cor.*, 5, 7.
(7) *Ib.*, 10, 4.

Digitized by Google

fils : « Tout ceci est une allégorie, ἀλληγορούμενα (1). »

Nous avons déjà cité plus haut le texte d'une des Épîtres de S. Pierre. S. Jean est bien décisif dans son Évangile quand il applique symboliquement les ordonnances de Moïse (2), défendant de rompre les os de l'agneau pascal, à la circonstance de la Passion du Christ, dont les membres suspendus sur la croix ne furent point brisés : « Ce qui arriva afin que l'Écriture fût accomplie : Vous ne briserez pas ses os (3). »

2. La doctrine de l'Église, formulée au concile de Trente (4), est la règle de l'Église catholique. Or les formules de prières liturgiques de l'Église, qui remontent à la plus haute antiquité, nous apprennent comment l'Église juge la question des types ; il n'y a qu'à lire le canon de la messe, la liturgie du vendredi saint, celle de Pâques.

Quant aux Pères de l'Église, nous renvoyons à l'article MYSTIQUE (*sens*) ; car ce qu'ils disent pour justifier l'interprétation mystique s'applique aux types.

Quand faut-il admettre qu'il y a un type dans l'Écriture?

1. Là où les livres de la Nouvelle Alliance font expressément allusion à une figure de l'Ancien Testament, tels, par exemple, que Matth., 12, 39, 40; Jean, 3, 14, 15; Hébr., 7, 1-4; 11, 17-19;

2. Là où l'Église, d'accord avec la tradition exégétique des Pères, reconnaît un type dans son enseignement.

Mais il faut exclure de cette interprétation typique toute espèce d'arbitraire; car l'exégète n'est pas autorisé à introduire ses imaginations dans les livres sacrés, à inventer des types là où ils n'existent pas; il faut toujours qu'il puisse justifier, conformément aux principes catholiques, qu'il y a, dans un passage donné, un sens véritablement typique.

Cf. Unterkircher, *Hermen. bibl. cath.*, ed. 3, § 8, 90; Kohlgruber, *Herm. bibl. gen.*, § 191, 192; Wilke, *Hermén. bibl., d'après les principes cathol.*, p. 542; les articles ALLÉGATION, EXÉGÈSE.

HOFMANN.

TYPE de l'empereur Constant II. *Voyez* CONSTANT II, MONOTHÉLITES, THÉODOSE II.

TYR. — I. D'après Josèphe Flavius (1) Tyr fut fondé 240 ans avant la construction du temple de Salomon. Justin explique cette date plus en détail (2) en disant que les Sidoniens, vaincus par le roi philistin d'Ascalon, *a rege Ascalonitorum*, cherchèrent par mer un refuge dans l'île de Tyr, un an avant la prise de Troie. Movers s'efforce de concilier cette donnée si positive avec d'autres renseignements qui font remonter la fondation de Tyr bien plus haut, tels que ceux d'Hérodote (3), suivant lequel Tyr existait déjà depuis 2300 ans, au dire des prêtres; de Strabon (4), qui nomme Tyr la plus grande et la plus ancienne ville de Phénicie; de Curtius (5), et du livre de Josué, qui nomme Tyr (6). Il rapporte la donnée de Josèphe parlant d'une colonisation très-postérieure des Sidoniens, qui, persécutés ou chassés, s'établirent dans l'île de Tyr, et sous ce rapport Le Clerc, des Vignoles (7), Jahn et d'autres sont d'accord avec lui. Le Clerc remarque, en comparant Josèphe à Hérodote : *Facile potuit tam parum accuratus his-*

(1) *Gal.*, 4, 22 sq.
(2) *Exode*, 12, 46.
(3) *Jean*, 19, 33 sq.
(4) Sess. IV.

(1) *Antiq.*, VIII, 3, 1.
(2) *Hist.*, XVIII, 3.
(3) II, 43, 44.
(4) XVI, 2.
(5) IV, 4, 19, etc.
(6) 19, 29.
(7) *Chron.*, II, p. 22.

Digitized by Google

tortcus instaurationem Tyri cum ejus primis initiis miscuisse.

Les premiers projets de la fondation de Tyr, comme la nature des circonstances l'exigeait et comme le constate le nom donné à la partie continentale de Tyr, Παλαίτυρος, furent réalisés sur le continent de la plaine phénicienne.

Les colons occupèrent l'île, qui n'est qu'à 500 pas du rivage, dès qu'ils se mirent à naviguer, par ce motif que la ville continentale n'a pas de port. Movers soutient par conséquent, à juste titre, contre Hengstenberg (1), que les deux villes ont relativement à peu près le même âge. Ce furent d'abord deux cités jumelles, dont Παλαίτυρος, *Palætyros*, était l'aînée. Le nom de Tyr (צור, rocher) fut appliqué aux deux villes, parce que Tyr se distingue précisément par sa position sur une île et que c'est à cette île qu'elle doit toute son importance.

II. Tyr (aujourd'hui Szur, *Sour*, صور, bourg ouvert, avec 3,000 habitants logés dans de misérables cabanes, la plupart en bois) est à 10 lieues (200 stades) au sud de Sidon, sur une île parallèle au rivage, d'un mille de tour environ, unie au continent par un môle. Ce môle, qui unit l'île située à 100 pas du continent, fut élevé par Alexandre.

L'ancienne Tyr se distinguait en outre de la nouvelle en ce qu'elle avait deux îles, dont la plus petite disparut probablement à la suite d'un des tremblements de terre qui éprouvèrent si souvent Tyr qu'on disait proverbialement τὰ ἐν Τύρῳ καινά (2).

Au rapport des anciens, dont Movers a recueilli les témoignages avec l'exactitude qui lui est propre, l'île de Tyr se divisait en vieille ville, à l'occident de la péninsule appelée *Eurychorus* (Εὐρύχωρος), sur un sol rapporté, tourné vers l'est du continent, et en ville neuve, seconde île, moindre que la première qui fut engloutie par la mer. Dans l'Eurychorus était le forum, et, comme il se trouvait entre les deux ports, il contenait les bazars pour les marchandises. Dans la nouvelle ville se voyait le grand sanctuaire de Tyr, le fameux temple de Melkart; on la nommait l'île sainte, la cité des dieux; elle n'était d'ailleurs pas habitée, à ce qu'il semble, et elle avait été unie à la grande île par Hiram au moyen d'un môle. Dans la vieille ville, l'île de Tyr proprement dite, on voyait le château du roi, l'Agénorium (sanctuaire d'Agénor-Baal), le temple d'Hercule et d'Astarté, avec ses grands et célèbres palais. Tyr avait deux ports; le plus fameux était celui du nord, dit de Sidon, qui, aujourd'hui fort réduit et à demi ensablé, passait encore pour un des plus beaux ports du moyen âge; le plus petit, au sud, en face du continent, l'Égyptien, fut, depuis la construction du môle, peu à peu presque entièrement comblé. Au temps d'Alexandre toute l'île était, jusqu'aux deux ouvertures des ports, entourée d'une muraille haute de 50 mètres, qui plongeait dans la mer, de sorte qu'on ne pouvait y poser d'échelle pour l'assaut et que la conquête en semblait impossible. La plaine, en face de l'île, large de 2 milles et longue de 6 milles, est un vrai verger; le sol est gras, arrosé par d'abondantes sources, et le climat si chaud qu'autrefois la canne à sucre y mûrissait. Là était la vieille ville, qui, à l'époque de sa prospérité, dut être fort vaste, vu qu'au temps de Strabon ses débris s'étendaient à un mille au sud et au nord au delà de l'île de Tyr, et que Pline (1) donne à l'aire des deux villes une étendue de 19,000 pas (3 milles). Mais dès

(1) *De Rebus Tyr.*, Berol., 1832.
(2) *Pseudocallisth.*, I, 35.

(1) V, 17.

Digitized by Google

le temps d'Alexandre la vieille Tyr était tombée en ruines, en partie par les invasions de Salmanassar, de Nabuchodonosor, en partie par des tremblements de terre. Alexandre remplit le canal des débris de cette magnifique métropole et se rendit ainsi maître de l'île de Tyr.

La source, encore abondante de nos jours, de Ras-el-Aïn (c'est-à-dire la tête des sources), située à une lieue au sud de Tyr, pourvoyait les deux villes d'eau; de grands aqueducs, encore en usage, conduisaient l'eau par-dessus l'isthme dans l'île, tandis qu'autrefois on allait la chercher en bateau, comme on fait encore à Venise; car l'hypothèse de Movers, suivant laquelle il y avait un aqueduc souterrain à travers la mer, a contre elle le silence des anciens et la question de la possibilité. L'eau du continent n'était pas absolument nécessaire; l'île de Tyr a un bon puits, qui n'a que 5 mètres de profondeur, mais qui n'est jamais épuisé, ce qui devait déjà exister anciennement, sans quoi on ne pourrait comprendre comment Tyr aurait supporté des siéges de 15 et de 13 années consécutives. Réduite aux seules eaux de pluie, même dans nos régions, où la masse des eaux pluviales est bien plus grande, aucune ville ne supporterait un siége de 15 ans. Il ne faut pas trop insister sur ce que dit Josèphe (1); il ne nous autorise en aucun cas à admettre qu'au huitième siècle avant Jésus-Christ Tyr était encore sans puits.

III. L'histoire de la plus haute antiquité ne connaît que Sidon et ne parle pas de Tyr; mais, à dater de la colonisation des Sidoniens, réfugiés dans l'île de Tyr (1200 av. J.-C.), on voit s'effacer Sidon, dont de graves malheurs avaient seuls pu contraindre les habitants à abandonner le continent pour se retirer dans une île plus à l'abri. Tyr fut d'abord soumise à Sidon; mais elle se rendit bientôt indépendante et attira même l'hégémonie à elle; car, 100 ans plus tard (1100 av. J.-C.), elle est déjà en possession d'une puissante flotte, avec laquelle elle fonde Gadès, se soumet Tartessus, et établit des colonies grandioses sur les bords septentrionaux de l'Afrique. Au temps de Samuel il y avait déjà des princes de Tyr (1); *Abibaal*, père de Hiram, est nommé le premier roi de Tyr. Son fils *Hiram*, חִירָם, d'après le phénicien הֵירֹם, est le roi de Tyr le plus connu et le plus célèbre; il vécut en rapports d'amitié avec David et Salomon, et cette amitié se perpétua entre les deux maisons royales et se consolida par des mariages réciproques, au grand détriment d'Israël. La puissance de Tyr s'agrandit sans obstacle par son commerce et ses colonies jusqu'au huitième siècle, époque à laquelle elle entra en conflit avec les divers royaumes du monde. L'Assyrien Salmanassar, malgré un siége de 15 ans, ne put parvenir à prendre la ville; le Chaldéen Nabuchodonosor y réussit au sixième siècle, après un blocus de 13 ans, soit qu'il prît Tyr d'assaut, soit qu'elle capitulât. Alexandre l'attaqua pour la troisième fois et la conquit après sept mois d'efforts inouïs.

Il ne la détruisit pas; elle demeura une ville importante et forte, et échut successivement en partage aux Syriens et aux Romains. Elle était une florissante ville de commerce au temps du Christ. Le Sauveur parvint jusqu'à son territoire (2). S. Paul s'y rendit en allant à Jérusalem. Elle devint de bonne heure un siége épiscopal. S. Jérôme nomme Tyr la première et la plus grande cité de Phénicie; elle était encore forte et puissante à l'époque des croisades; elle ne fut conquise qu'en

(1) *Ant.*, IX, 4, 2. Richter, II, 277.

(1) *Ecclés.*, 46, 18.
(2) *Matth.*, 15, 21. *Marc*, 7, 24.

Digitized by Google

1125 par les croisés, et se rendit cent cinquante ans environ après à Mélek-el-Aschraf, qui en fit raser les fortifications. Elle déchut de siècle en siècle plus profondément; des tremblements de terre et des inondations engloutirent son sol, et firent de l'île un rocher nu et aride, conformément à la prophétie d'Ézéchiel (1): « Je vous rendrai comme une pierre lisse; vous deviendrez un lieu à sécher les rets, et vous ne serez plus rebâtie. »

SCHEGG.

TYR (*faux synode de*). *Voyez* ATHANASE (S.).

TYRAN (Τύραννος), nom de l'Éphésien dans l'école (σχολή) duquel S. Paul à son troisième voyage enseigna pendant deux ans (2). Certains exégètes, dom Calmet entre autres (3), voient dans le mot *tyrannus*, non pas un nom propre, mais la désignation d'un seigneur, d'un maître; d'autres se demandent si Tyran était un Juif ou un païen (4). La première opinion est difficile à maintenir, parce que de tout temps le mot *tyrannus* fut pris en mauvaise part, et que S. Luc n'aurait pas employé une expression malveillante pour désigner un homme qui avait été favorable et utile à l'Apôtre. Il n'est pas vraisemblable non plus qu'il ait été Juif, parce qu'il n'est pas probable que les Juifs eussent alors à Éphèse, outre la synagogue, d'autres écoles où l'on enseignât publiquement la loi, et que, dans le cas où ils en auraient réellement eu, le chef de cette école ne se serait pas entendu avec un homme qui avait été obligé de se retirer de la synagogue. Il est plus probable que Tyran était un païen de naissance, qui tenait une école de rhétorique, qu'il la céda à l'Apôtre parce qu'il se sentait attiré vers le Christianisme ou qu'il l'avait peut-être déjà embrassé.

(1) 26, 14.
(2) *Act.*, 19, 8.
(3) *Dict. bibl.*, s. v.
(4) Cf. Winer, *Lexique*, II, 636.

TYROL (au point de vue religieux). La contrée qui comprend le Tyrol et les seigneuries en deçà de l'Arlberg qui y sont unies s'est formée de parties appartenant jadis à des provinces romaines et à divers cantons spéciaux datant du moyen âge. C'est ce qui explique pourquoi, jusque dans les temps les plus récents, plusieurs diocèses voisins, savoir ceux d'Aquilée, de Feltre, de Padoue, de Vérone, de Coire, de Constance, d'Augsbourg, de Freysing, de Chiemsée et de Salzbourg, étendirent leur ressort jusque dans le Tyrol.

La contrée qui constitue aujourd'hui le Tyrol et le Vorarlberg fut de bonne heure convertie au Christianisme. Les fortes garnisons qu'exigeait la frontière septentrionale de l'empire, l'actif commerce qui, d'Aquilée, de Vérone et de Milan, traversait les grandes voies de la Rhétie, maintinrent cette province dans un rapport constant avec l'Italie, d'où lui arrivèrent les premières lueurs de l'Évangile.

Les vieux diptyques et les anciennes chroniques nomment, dès le premier siècle, S. *Prosdocimus* évêque de Feltre, dont le diocèse s'est étendu jusqu'à nos jours sur le Tyrol; S. *Jovinus*, évêque de Trente, et, au second siècle, S. *Lucius*, évêque de Coire. En 381 *Abundantius*, évêque de Trente, paraît au synode d'Aquilée. Il a pour successeur S. *Vigile*, qui durant son épiscopat voit le paganisme s'évanouir presque entièrement dans son diocèse. Il meurt en 400, martyr de son zèle apostolique, au moment où il effaçait les derniers vestiges de l'idolâtrie dans la petite vallée de Rendéna.

Le synode provincial de Milan, qui adopta les décrets du concile œcuménique de Chalcédoine, nomme le premier évêque certain de Coire ou de la première Rhétie *Asimo*, *episcopus*

Digitized by Google

Ecclesiæ CURIENSIS *primæ Rhætiæ* (452). C'est l'époque où *S. Valentin* déploya son activité dans la seconde Rhétie. Une source contemporaine et authentique, la *Vita S. Severini* d'Eugippius, nomme Valentin *Rhætiarum episcopum*. Le même document nous apprend que vers 350 Tiburnia en Norique (aujourd'hui Tabern sur le Lurnfeld) était un siége épiscopal notable, qui étendait son ressort sur la partie orientale du Pusterthal.

Au sixième siècle nous trouvons les circonscriptions ecclésiastiques assez nettement dessinées. Le diocèse de Coire appartenait à la métropole de Milan, qui, outre d'autres provinces, embrassait aussi la première Rhétie. Les diocèses de Trente, Feltre, Tiburnia, et celui de la seconde Rhétie, étaient subordonnés à l'archevêque d'Aquilée, dont la province s'étendait sur la Vénétie et l'Istrie, sur la seconde Rhétie et la Norique moyenne. On connaît le schisme dans lequel tomba la province d'Aquilée en s'opposant à la condamnation des Trois Chapitres.

Deux synodes furent importants à cette époque pour le Tyrol : l'un, celui de Marano, tenu en 588, et l'autre célébré en 591 ; on ignore dans quelle ville. Dans les deux on vit paraître *Ingenuinus, episcopus de Sabione* (Säben, près de la petite ville de Clausen, siége épiscopal de la seconde Rhétie, qui vers le onzième siècle fut transféré à Brixen), ou *S. Ecclesiæ Rhæticæ secundæ ;* AGNELLUS, *episcopus* S. TREIENTINÆ *Ecclesiæ, et* FONTEJUS, *episcopus* S. FELTRINÆ *Ecclesiæ.*

Mais cette organisation de l'Église chrétienne ne fut pas de longue durée. Les masses de populations germaniques qui, durant l'invasion des Barbares, s'enfuyant vers l'Italie, inondèrent la Rhétie et la Norique, avaient antérieurement déjà causé bien des ravages; mais, lorsque les Franks du Nord et les Vendes de l'Est s'avancèrent à leur tour, la révolution fut complète. Dès 591, au synode d'Aquilée, les évêques de cette province ecclésiastique s'adressèrent à l'empereur Maurice pour se plaindre douloureusement de ce que les Franks avaient arraché à la province d'Aquilée trois siéges épiscopaux, ceux de Bécon (*Petovia*, Petau), Tiburnia et Augsbourg. La guerre qui suivit entre les Franks et les Lombards, entre les Bajoariens et les Franks, ne cessa que lorsque les plus faibles, complétement vaincus, reconnurent la domination de leurs oppresseurs. Les Vendes dévastèrent le pays partout où on leur résista et effacèrent toute trace de Christianisme. On ne peut s'étonner de ce que, dans de pareilles circonstances, les catalogues des évêques de Säben, Trente et Coire, du septième à la fin du huitième siècle, ne présentent que des noms incertains, sans détails, et de ce que le siége de Tiburnia ait complétement disparu de l'histoire.

L'histoire ecclésiastique du Tyrol prend un aspect plus prospère à dater de la seconde moitié du huitième siècle. On connaît les noms de S. Rupert et de S. Boniface, dont l'activité eut une grande influence sur la restauration de l'ordre ecclésiastique dans la partie nord-est du Tyrol. On vénère avec raison *S. Virgile*, évêque de Salzbourg (754-784), comme l'apôtre de la Carinthie; on doit aussi à sa sollicitude les progrès de l'Évangile dans une partie du Pusterthal oriental. *S. Magnus* rendit de grands services au Lechthal tyrolien ; il fonda le couvent de Füssen, en fit le foyer de son activité apostolique et y mourut vers 772. A la même époque s'élevèrent les couvents bénédictins de Scharniz (763) et d'Innichen (770). Cependant les affaires religieuses du Tyrol ne purent être réglées d'une manière durable qu'après la complète soumis-

Digitized by Google

sion des Lombards (774) et la déposition de Tassilon, duc de Bavière (788). Charlemage eut aussi pour principe de régler, autant que possible, les circonscriptions ecclésiastiques d'après les divisions politiques. En 798 le Pape Léon III érigea le siége de Salzbourg en métropole, et lui subordonna les diocèses bavarois de Säben, Freising, Ratisbonne, Passau et Neubourg. La Drave devint la limite sud-est de la nouvelle province ecclésiastique (812). Le diocèse de Säben entra dans le cercle des églises germaniques, ainsi que Coire, qui, de 842 à 847, fut incorporé à l'archevêché de Mayence; Trente demeura encore unie à Aquilée, jusqu'à ce qu'en 1751 cette métropole fut complétement supprimée. Depuis lors la division ecclésiastique du Tyrol s'est maintenue sans changement jusqu'aux temps les plus récents. Le diocèse de *Säben* ou de *Brixen* s'étendait sur le Pusterthal, au delà d'Amras, jusqu'au Justeinerbach, puis au-delà de l'Eisacthal, à droite jusqu'au Tinnebach, près de Clausen, à gauche vers Cardaun, ensuite au-delà de tout le Wipthal, pardessus l'Ober-Innthal, sauf la vallée du Lech et le Patznaunthal supérieur et Scharniz; enfin sur l'Innthal inférieur jusqu'au ruisseau de Ciller et de Habach. Ce ressort comprenait presque tout le comitat du Pusterthal (avec la seigneurie d'Innichen dans le district de Freising), le Norithal (le Wipthal et l'Eisacthal), le Poapingau (Innthal supérieur) et Amras, dans l'Innthal inférieur.

Le diocèse de Trente s'étendait sur le sud des frontières du diocèse de Brixen et sur tout l'Etschthal inférieur, appartenant aujourd'hui au Tyrol. Les comitats de Botzen et de Trente avaient à peu près les mêmes frontières.

Coire s'étendait sur le Vintschgau jusqu'à la Passer et aux hautes montagnes des frontières d'Ulten, puis sur le Patznaunthal supérieur, le Vorarlberg méridional, au delà de Feldkirch. Vintschgau formait antérieurement le district de Vinsgowe et se nommait, dans la circonscription religieuse, le chapitre du Tyrol, *capitulum Tyrolense*. Le Vorarlberg méridional était une partie de la Rhétie de Coire et formait, avec le Patznaunthal supérieur et les paroisses du Lichtenstein, le chapitre Drusien, *capitulum Drusianum*. Les évêques de Constance, d'Augsbourg, de Freising, et l'archevêque de Salzbourg avaient également sous leur juridiction des cercles plus ou moins grands du Tyrol et du Vorarlberg actuels.

Le ressort diocésain de *Constance* s'étendait sur le Vorarlberg septentrional jusqu'à l'Iller et jusqu'au Lech; celui d'*Augsbourg* au delà de l'Iller, sur le Tannberg et le Lechthal.

Au diocèse de *Freising* appartenaient Scharniz, Hinterriss et l'extrémité de l'Innthal inférieur, sur la rive gauche de l'Inn, du Habacherbach aux frontières du pays. La rive droite de l'Inn, depuis le Ciller et la partie orientale du Pusterthal, au-dessous d'Amras, était soumise à la juridiction de Salzbourg, qui, en 1215, céda quelques parties de l'Innthal inférieur au diocèse nouvellement fondé de Chiemsée. Les paroisses de Lavant, Tristach et Ampezzo, dans le Pusterthal, étant situées au-dessous de la Drave, appartenaient à l'archevêché d'Aquilée; Valsugana et Primiéro appartenaient aux évêques de Padone et de Feltre; les paroisses d'Avio, de Pilcante et de Brentonico étaient incorporées au diocèse de Vérone.

Parmi les faits importants qui se rattachent à l'histoire ecclésiastique du Tyrol il faut compter surtout la lutte entre le Pape Grégoire VII et l'empereur Henri IV. Henri, évêque de Coire, et Gebhard, archevêque de Salzbourg, avaient embrassé le parti de l'antiroi Rodolphe. Du côté de Henri se trouvaient Altevin, évêque de Brixen, et les com-

Digitized by Google

tes rhétiens d'Engadin et de Vintschgau. On n'a pas de renseignements sur la part que prirent à la lutte l'évêque Henri de Trente et les Guelfes d'Épan. Le sang coula en abondance dans le diocèse de Coire et dans le Vintschgau; car ce fut là que se rencontrèrent les partis, le duc Guelfe et les comtes de Vintschgau et d'Engadin, en 1078 et 1079. Henri IV n'étant parvenu qu'à réunir dix-neuf évêques à Mayence, en 1080, pour déposer Grégoire VII, convoqua une seconde assemblée à Brixen, à laquelle, vu la proximité, prirent part quelques évêques italiens. L'empereur lui-même et une suite nombreuse, environ trente évêques, la plupart de la Lombardie, s'y trouvèrent. Les évêques courtisans se réunirent, le 25 juin, devant l'empereur excommunié dans la petite chapelle de aint-Jean, appartenant au cloître qui servait de baptistère à l'évêché, et qui existe encore, déposèrent le Pape légitime, Grégoire VII, et élurent à sa place l'antipape *Guibert*, archevêque de Ravenne, également excommunié. Au bout de quelques années l'évêque Altevin fut arrêté dans cette même chapelle de Saint-Jean par le duc Guelfe l'Ancien, qui l'expulsa de son diocèse (1091).

Après cette expulsion, et au milieu de la lutte des partis, les évêques se succédèrent sans qu'il soit possible d'en suivre la série et de constater la légitimité de la succession.

L'ordre ne se rétablit que sous Réginbert (1125-1140). Ce fut à cette époque que s'élevèrent dans le Tyrol la plupart des couvents de chanoines réguliers (*Herrenkloster*), nés des besoins du temps; tels furent Marienberg, dans le Vintschgau, vers 1095; Mehrerau, dans le Vorarlberg, en 1097; Georgenberg (Viecht), dans l'Innthal inférieur (1100); Wilten, près d'Innsbruck (1138); Neustift, près de Brixen (1142); Welschmichael, dans le bas Etschthal (1145); Griès, près de Botzen (1160); Stams, dans l'Oberinnthal, en 1273.

De grandes agitations troublèrent le pays vers le milieu du quinzième siècle. Le diocèse de Brixen prit parti pour le concile de Bâle. Après la mort du prince-évêque de Brixen, Jean Röttel, le chapitre élut Léonard Wiesmair, curé du Tyrol et chancelier de l'archiduc Sigismond, tandis que le Pape Nicolas V éleva sur le siége épiscopal le cardinal Nicolas de Cuse, du chapitre de Trèves (1). Les dures conditions auxquelles le cardinal Nicolas, emprisonné vers 1460, fut remis en liberté, furent, après sa fuite, déclarées nulles et non avenues par le Saint-Siége.

L'interdit pesa lourdement sur le pays, et la division du clergé se perpétua après la mort du cardinal (1464). L'histoire du siècle suivant nous montre le Tyrol dans une crise périlleuse.

La réforme avait agité le pays beaucoup plus qu'on ne l'a su jusqu'à présent. En 1525 les paysans s'insurgèrent et arrachèrent au prince souverain une constitution nouvelle, très-favorable au peuple, très-oppressive pour la noblesse et le clergé. Ils prirent et pillèrent les couvents et les maisons des ecclésiastiques. Il fallut l'intervention énergique du gouvernement pour reprendre l'ascendant sur les paysans. A la même époque environ on vit paraître les anabaptistes, qui se répandirent sur la partie allemande du Tyrol. On trouve dans les procès-verbaux des visites épiscopales des simples paroisses souvent plusieurs pages contenant la liste des écrits des réformateurs dont on avait fait la recherche. La noblesse était corrompue, le clergé ignorant et immoral. On manquait de la plupart des institutions nécessaires pour instruire et élever le clergé, et il fallait,

(1) *Voy.* NICOLAS DE CUSE.

Digitized by Google

[illegible]

[illegible]

[illegible]

des Capucins; ils vinrent de la Vénétie et pénétrèrent de la province suisse dans le Vorarlberg. De là résulta que tous les couvents du Tyrol furent subordonnés à la province vénitienne, jusqu'en 1605, et tous ceux du Vorarlberg à la province suisse, jusqu'en 1668. Le premier couvent de Capucins fondé dans le Tyrol fut celui de Rovérédo, en 1575; puis suivirent ceux de Trente (1584), Arco (1585), Innsbruck (1592), Botzen (1600), Feldkirch (1601), Brixen (1602).

En 1605, on institua la province des Capucins du Tyrol, de sorte que les couvents du Tyrol et du Vorarlberg se divisèrent en 3 provinces. A la province de Venise appartenaient les couvents de la partie italienne du Tyrol, savoir ceux de Rovérédo, Trente, Arco et celui d'Ala, fondé en 1606. Ces 4 couvents furent séparés, en 1733, de la province de Venise, pour être réunis sous une custodie unique, qui s'accrut des couvents de Condino et de Male, fondés en 1742. En 1754 on forma enfin des couvents de cette custodie et du duché autrichien de Mantoue une province unique, *provincia Mantuano-Tridentina*. La province de Suisse, érigée en 1589, se répandit hors de Suisse en Alsace, dans le Brisgau, la Souabe, l'Algau et le Vorarlberg. En 1668 on en sépara la province de l'Autriche occidentale, comprenant le Brisgau, la Souabe et le Vorarlberg.

Trois couvents s'étaient ajoutés à ceux qui existaient dans le Vorarlberg, outre celui de Feldkirch, savoir : Brégenz (1636), Bludenz (1645), et Bézau (1655).

On attribua à la province du Tyrol les couvents du Tyrol, de la Bavière, de la Franconie, de Salzbourg et d'une partie de la Souabe. On en sépara de nouveau, en 1658, ceux de Bavière et de Franconie, et quelques autres districts avec lesquels on forma la province de Bavière.

L'ordre des Franciscains s'était tellement développé et étendu que la province du Tyrol conservait encore, vers 1780, 21 couvents et 7 hospices, dont la grande majorité étaient dans le Tyrol même. Les Capucins y avaient, outre Innsbruck, Botzen et Brixen, Méran (1616), Neumarkt (1617), Bruneck (1626), Sterzing (1629), Épan (1638), Schlanders (1638), Lana (1648), Imst (1674), Ried (1694), Mals (1697), Clausen (1699), Kitzbühel (1701), Tarasp (1717) et Munster (1733).

Dans le courant du seizième et du dix-septième siècle le Tyrol vit aussi la création d'un certain nombre d'*écoles latines*. En 1517 fut fondé à Trente le *grand séminaire*, en 1607 celui de Brixen, et en 1675 l'*université* d'Innsbruck.

On doit noter un mouvement religieux qui eut lieu au seizième siècle, se répandit sur la vallée latérale de Téférecken, dans le Pusterthal, et qui eut son principal foyer dans le village insignifiant de Saint-Vit. Dès 1678 Christophe Brigl, archiprêtre de Gmünd, démontra, dans un rapport officiel, qu'il se trouvait beaucoup de partisans plus ou moins avérés du luthéranisme à Saint-Vit; le même fait fut constaté en 1683, et le rapport ajoutait que les gens de cet endroit se permettaient des propos injurieux contre le Pape, niaient le Purgatoire, désapprouvaient le culte de la Ste Vierge et des saints et négligeaient les sacrements.

L'archevêque Maximilien-Gandolph envoya en 1684 des Capucins à Téférecken pour instruire les égarés; mais ces malheureux devinrent plus nombreux et s'agitèrent au point que l'archevêque fut obligé d'ordonner l'expulsion des récalcitrants. Le nombre des émigrants s'éleva à 800. On ressentit jusqu'après 1686 les dernières secousses du mouvement, dont, après cette époque, les traces s'effacèrent entièrement.

Digitized by Google

En 1751 l'ancien patriarcat d'Aquilée fut supprimé, et le diocèse de Trente, qui avait jusqu'alors appartenu à la province métropolitaine d'Aquilée, fut directement soumis à la juridiction du Saint-Siége. En 1773 les colléges des Jésuites furent fermés dans le Tyrol, à la suite de la suppression générale de l'ordre. On connaît les empiétements du joséphisme sur les affaires de l'Église.

Dès 1782 plusieurs couvents furent abolis; quant à ceux qu'on toléra, on fixa le nombre des membres qu'ils pourraient recevoir. En 1783 les provinces des Franciscains et des Capucins du Tyrol furent réduites aux couvents du Tyrol et du Vorarlberg; elles se nommèrent alors la province des Franciscains du Tyrol septentrional et la province des Capucins de Trente. Cette dernière province fut de même séparée du couvent de Mantoue, et on forma une province spéciale des couvents du Tyrol, qui fut comptée parmi les provinces allemandes, sous le nom de province du Tyrol méridional (1784). La province des Franciscains de Trente, qui, antérieurement déjà, avait été restreinte à la partie italienne du Tyrol, se maintint dans toute son étendue. C'est vers cette époque que le gouvernement supprima les nombreuses confréries du Tyrol et confisqua leurs biens (1783); elles devaient être remplacées par une confrérie unique, la confrérie de l'Amour du prochain, qui, prescrite par l'autorité civile, ne fut adoptée nulle part. En 1784 le gouvernement ouvrit le *séminaire général* d'Innsbruck, dans lequel tous les étudiants en théologie devaient être préparés au sacerdoce. Les séminaires de Trente et de Brixen perdirent ainsi leur importance, car ils ne furent plus fréquentés que par le petit nombre des élèves appartenant au domaine temporel des deux évêques.

En 1786 on commença la nouvelle circonscription des paroisses. On sépara des anciennes églises-mères des districts éloignés ou très-populeux, et on les pourvut de curés; on supprima les bénéfices simples ou on en attribua les revenus aux émoluments des nouveaux curés et vicaires. Le gouvernement repoussa la juridiction des ordinaires étrangers sur la portion du Tyrol qui leur avait été subordonnée jusqu'alors. En vertu d'une convention conclue avec le Pape Pie VI les portions anciennement dévolues aux évêques de Feltre, Padoue, Vérone, furent unies au diocèse de Trente (1785), et la partie appartenant à la métropole d'Aquilée (à Görz depuis 1751) fut unie au diocèse de Brixen (1789).

Ces mesures furent appliquées avec une rigueur absolue, en vue de l'uniformité politique, à des localités qui en souffrirent beaucoup.

Cependant il faut reconnaître, à l'honneur du gouvernement autrichien, que les sommes qui provinrent de la suppression des couvents, des confréries et des bénéfices, ne furent pas versées dans les caisses de l'État, mais furent employées à la création d'un fonds de réserve ecclésiastique et scolaire. C'est encore de ce fonds que sont tirées aujourd'hui les dotations d'un grand nombre de bénéfices, d'écoles et d'établissements d'instruction publique, ainsi que les émoluments des professeurs de théologie et les pensions des prêtres émérites.

Les empereurs Léopold II et François Ier, qui succédèrent à Joseph II, prirent loyalement à tâche de rétablir la paix de l'État avec l'Église. Le séminaire général fut supprimé en 1790, et une foule d'institutions dont on sentait vivement la perte furent rétablies. Malheureusement, durant l'interrègne des gouvernements bavarois et français, presque tous les couvents furent supprimés; le gouvernement de Bavière surtout

Digitized by Google

traita de la façon la plus arbitraire les affaires ecclésiastiques du Tyrol. Comme on voulait toujours conformer les circonscriptions du territoire ecclésiastique à celles du territoire politique, les changements perpétuels de gouvernement entraînèrent de constantes modifications dans les limites des diocèses. Enfin la bulle de circonscription, du 2 mai 1818, *Ex imposito nobis*, fixa définitivement la division des diocèses tyroliens, et la bulle d'organisation du 7 mars 1821, *Ubi primum ex ærumnosis*, constitua la province ecclésiastique de Salzbourg.

Le Tyrol et le Vorarlberg se partagèrent entre les diocèses de *Salzbourg*, *Brixen* et *Trente*.

Au diocèse de *Salzbourg* n'appartient plus qu'une partie de l'Untérinnthal, qui avait été antérieurement incorporée aux diocèses de Salzbourg, Chiemsée et Freising (sauf Hinterriss). Tout le reste du Tyrol septentrional, dans le Vintschgau jusqu'à Eiers, dans l'Eisakthal jusqu'au-dessous de Brixen et tout le Pusterthal forme le diocèse de *Brixen*, auquel est incorporé le Vorarlberg. On avait dans la bulle de circonscription proposé de former un diocèse spécial du Vorarlberg, dont le siége eût été à Feldkirch. Ce projet ne fut pas exécuté, et l'administration ecclésiastique, d'ailleurs assez restreinte, demeura entre les mains du coadjuteur de Brixen, qui réside avec un vicaire général, le secrétariat et deux conseillers, à Feldkirch.

La partie méridionale du Tyrol, par conséquent le Vintschgau, au-dessous d'Eiers, l'Eisakthal, au-dessous de Brixen, et le vaste et populeux territoire de l'Etsch, sont soumis à l'évêque de *Trente*. Le siége métropolitain est à Salzbourg, à qui furent subordonnées les Eglises de Trente, Brixen, Gurk, Sékau, Lavant et Léoben, comme diocèses suffragants. Salzbourg et Brixen ont des consistoires et des conseillers attitrés; à Trente les affaires sont directement réglées par l'évêque ou son provicaire. Le chapitre de Salzbourg a, d'après la nouvelle bulle d'organisation, quatorze membres, dont quatre dignitaires; ceux de Brixen et de Trente, sept membres, dont trois dignitaires. L'archevêque de Salzbourg et les évêques de Trente et de Brixen portent, comme anciens princes immédiats de l'empire germanique, le titre et occupent le rang de princes de l'empire d'Autriche.

Au rétablissement de la paix le séminaire épiscopal de Trente reçut une meilleure organisation et une dotation plus convenable (1820); celui de Brixen fut rétabli en 1823.

Dès les premières années de la réunion du Tyrol et du Vorarlberg avec l'Autriche l'empereur François Ier promit la réouverture des couvents supprimés sous le gouvernement français et bavarois. Les anciennes provinces des Franciscains et des Capucins du Tyrol septentrional et méridional furent reconstituées et recouvrèrent tous leurs couvents, sauf celui de Campo-Maggiore, dans le diocèse de Trente. La province des Franciscains du Tyrol septentrional gagna même le monastère de Lienz et les couvents des pays de la couronne dans le Salzbourg (1818) et la Styrie (1839). La province des Capucins du Tyrol septentrional s'enrichit de même des couvents de Salzbourg (1833) et de l'hospice nouvellement fondé à Gauenstein, dans le Vorarlberg (1844). Les abbayes et prélatures de Neustift, Wilten, Viecht, Stams, Marienberg, renaquirent en 1816; en 1845 l'empereur Ferdinand concéda aux conventuels de l'abbaye de Muri, supprimée, l'ancienne abbaye de Griest. On permit aux couvents de donner dans leur enceinte des cours de philosophie et de théologie.

Digitized by Google

L'ordre des Sœurs de la Miséricorde se propagea d'une manière extraordinaire dans le Tyrol. La première maison fut fondée par le doyen Nicolas Schuler, vers 1821, à Zams, dans l'Oberinnthal. Bientôt il s'en élèva de nouvelles à Ried et Imst. En 1839 on créa celle d'Innsbruck. Ces 4 maisons et leurs affiliées furent réunies en une province qui se répandit hors du Tyrol, vers Görz et Agram, en Croatie, et compte, outre les maisons-mères d'Innsbruck, Imst et Zams, 41 affiliées.

Nous ne pouvons passer sous silence deux sectes religieuses des temps modernes. L'une d'elles remonte à 1809. Les partisans de cette secte avaient reçu le nom de *Manharter*, de leur chef Sébastien Manzl, de Westendorf, dans la vallée de Brixen. Le clergé du diocèse de Salzbourg, auquel appartient le Brixenthal, signa une formule de serment dans laquelle il promettait obéissance et fidélité à l'empereur Napoléon. Un prêtre, nommé Hagleitner, refusa de souscrire et devint ainsi le héros des habitants de la vallée. Il prétendit que tous les ecclésiastiques qui avaient souscrit la formule de serment étaient, comme l'empereur, frappés d'excommunication, que par conséquent toutes les fonctions religieuses accomplies par eux étaient nulles. Vers Pâques 1815 Manzl et sa famille refusèrent la confession et la communion. Les habitants de la vallée de Brixen accoururent à Wörgl, dont Hagleitner était curé. Le renvoi de ce prêtre en Autriche, où il mourut en 1836, n'eut d'autre suite que de resserrer les liens de la secte. Hagleitner confirma et soutint encore pendant de longues années ses sectaires dans leur opinion. Ils résistèrent à toute espèce d'avis et d'enseignement, et ajoutèrent à leurs anciens sujets de griefs des plaintes relatives à la suppression de certains jours de fête, à la dispense de la loi du jeûne, au costume séculier des prêtres, etc., etc. Ils voyaient dans tout cela les preuves de l'apostasie de leur clergé, sans en excepter leur vénérable archevêque, Augustin Gruber. En vain Manzl et Thomas Meir, chefs de la secte, furent emprisonnés. Enfin l'archevêque obtint de l'empereur l'autorisation, à laquelle le ministère s'était opposé jusqu'alors, d'envoyer trois hommes de la secte à Rome afin d'interroger le Saint-Père lui-même. On choisit pour les y envoyer Sébastien Manzl, Thomas Meir et Simon Laiminger, de Hopfgarten, un des sectaires les plus spirituels et les plus considérés. Ils furent accueillis avec beaucoup de bienveillance, en 1825, à Rome, où l'on célébrait précisément alors le jubilé.

Le Saint-Père les adressa au savant Camaldule Capellari, qui devint le grand Pape Grégoire XVI, pour qu'il eût à résoudre leurs doutes. Ils furent en même temps reçus par le Saint-Père et admis par lui à la table des pèlerins. Le résultat du voyage fut la réconciliation d'une grande partie de la secte. Les récalcitrants déclarèrent Léon XII un Pape illégitime, parce qu'il était en désaccord avec Pie VII.

En 1850 il y eut encore 7 ou 8 personnes qui embrassèrent cette vaine opinion, sans qu'on les inquiétât et sans qu'ils inquiétassent plus, il est vrai, ni rien ni personne.

En septembre 1837 126 familles de sectaires du Cillerthal, formant 414 personnes, dont 131 enfants mineurs, émigrèrent dans la Silésie prussienne, où le roi leur accorda le droit de résidence. La plus connue de ces colonies est celle d'Erdmannsdorf, domaine privé du roi, qui prit le nom de Cillerthal. En outre 9 autres sectaires se retirèrent en Carinthie et en Styrie. L'esprit de secte des habitants du Cillerthal remontait à la tendance qui, dès le dix-septième et le dix-huitième siècle, avait agité

Digitized by Google

les vallées voisines de Téférecken, Pinzgau, Pengau, Gastein et Arn, et en avait entraîné les habitants au protestantisme. Cet esprit de secte fut entretenu et augmenté par de fréquents voyages, par l'introduction furtive de mauvais livres, et surtout, dans les temps modernes, par l'influence de l'étranger, à laquelle de hauts personnages de Prusse prirent part. C'est ainsi que, s'ajoutant à leur ignorance et à leur nature grossière, l'esprit de secte dégénéra en une haine fanatique contre Rome, contre les prêtres et les institutions catholiques, haine qui les poussa souvent aux plus graves désordres.

En 1830 ils renoncèrent au culte catholique et apostasièrent ouvertement. On chercha pendant des années à les instruire, à les ramener. Enfin les états du Tyrol demandèrent instamment à l'empereur Ferdinand Ier de maintenir l'unité de la foi dans le Tyrol. Cette requête fut suivie d'un décret impérial, du 12 janvier 1837, ordonnant aux habitants non catholiques du Cillerthal ou de rentrer dans le sein de l'Église ou de quitter le pays, pour se rendre dans d'autres provinces autrichiennes où se trouvaient déjà des sectes non catholiques, ayant leurs églises particulières, ou pour passer à l'étranger, moyennant les secours que leur promettait et que leur fournit le gouvernement.

C'est ainsi que le Tyrol est demeuré jusqu'à ce jour un pays exclusivement catholique, à l'exception de la communauté juive de Hohenems et de quelques familles juives et protestantes qui se sont établies çà et là dans le Tyrol par suite de leurs affaires de commerce. En résumé, la statistique donne les résultats suivants :

DIOCÈSES.	POPULATION.	PAROISSES.	PRÊTRES		COUVENTS	
			séculiers.	réguliers.	d'hommes.	de femmes.
Brixen. . .	378,499	497	901	395	31	37
Trente. . .	445,177	599	1,453	252	25	32
Salzbourg.	57,722	60	132	12	2	5
	881,398	1,156	2,546	659	58	74

Cf. sur le diocèse de Brixen : *Annales Ecclesiæ Sabionensis, nunc Brixiensis, atque conterminarum, quos e tenebris in lucem edidit Jos. Reschius, cathedr. eccles. Brixin. presbyter*, t. III, in-fol., Augustæ Vindelic., 1755-1767 ; *Documents pour servir à l'histoire de l'égl. épisc. de Sében et Brixen, dans le Tyrol*, réunis par Franç.-Ant. Sinnacher, prêtre, 9 vol. in-8°, Brixen, chez Weger, 1821-1834, renfermant de nombreux actes, surtout depuis le onzième siècle, par lesquels se terminent les Annales de Resch; *Description topographique, historique et statistique du diocèse de Brixen, avec l'histoire de sa civilisation, des monuments d'art et d'architecture des siècles passés*, par l'auteur de cet article, Brixen, chez Weger, 1853.

Sur le diocèse de Trente : *de Origine Ecclesiæ Tridentinæ*, par le judicieux et courageux historien Tartarelli, Venetiis, 1743; *Notizie istorico-critiche*, en 3 vol., du Franciscain Bonelli, Trente, 1760-1762, source très-

Digitized by Google

riche et très-exacte; *Monumenta Ecclesiæ Tridentinæ*, par le même, Trente, 1765, renfermant une histoire abrégée des évêques de Trente, la liste des doyens, prévôts, coadjuteurs, et quelques renseignements intéressants, tirés de la collection des manuscrits de Trente; *l'Église de Saint-Vigile et de ses évêques*, Botzen, 1825, excellente histoire du diocèse de Trente jusqu'à nos jours.

Sur le diocèse de Salzbourg: *Novissimum Chronicon antiqui monasterii ad S. Petrum Salisburgi, ord. S. Benedicti*, Aug. Vindel. et OEniponti, 1772; Zauner, *Chronique de Salzbourg*, Salzb., 1796-1800; le même, *Nouvelle Chronique*, continuée par Gärtner, Salzb., 1813-1816; *Documents sur la contrée et la ville de Juvavia, avant, pendant et après la domination des Romains, jusqu'à l'arrivée de S. Rupert*, etc., etc., par Kleimairn, Salzb., 1784; *Dissertation historico-critique sur le véritable âge de S. Rupert*, par Michel Filz, Salzb., 1848.

Sur le diocèse de Coire, dont l'histoire est étroitement liée à celle du Tyrol: *Episcopatus Curiensis in Rhætia, opera et studio P. Ambrosii Eichhorn, prebyteri congregationis S. Blasii*, typis San-Blasianis, 1797. L'*Histoire de l'antique Bavière, de l'Autriche et du Tyrol*, de Vit.-Ant. Winter, Landshut, 1813, 1 t., offre peu de ressource, vu l'absence de toute critique.

G. Tinkhauser.

Tyron. *Voyez* Théodore d'Amasée.

Tzschirner (Henri-Théophile), théologien protestant, naquit en 1778 à Mitweida, en Saxe, et professa la théologie à l'université de Wittenberg en 1800 et en 1805. Après la mort de Schröckh Tzschirner, qui avait, en 1805, commencé une *Histoire de l'Apologétique chrétienne*, entreprit la continuation des leçons d'histoire ecclésiastique et des écrits du savant défunt. Le tome IX et dernier de l'*Histoire de l'Église depuis la réforme* est de Tzschirner; le dixième renferme la biographie de Schröckh, par le même, avec des tables de matières.

En 1809 Tzschirner fut appelé à une chaire de théologie à Leipzig, où il fit paraître, en 1811, ses *Lettres à l'occasion des aveux de Reinhard*, dans lesquelles il prend la défense du surnaturalisme rationnel.

Il fit la campagne de 1813 en qualité d'aumônier des troupes saxonnes. Au rétablissement de la paix il fit paraître contre l'Église catholique divers écrits polémiques dans lesquels se trouvent les idées mesquines du faux libéralisme de l'époque et l'esprit superficiel des historiens du temps. Tels sont l'*Éclaircissement sur la conversion de Haller* (1821); *Considérations sur le Catholicisme et le Protestantisme au point de vue politique* (1821). Dans ce dernier écrit il prétend défendre le protestantisme contre le reproche qu'on lui faisait d'avoir des principes essentiellement révolutionnaires. Il y fait des avances aux Catholiques libres penseurs de l'époque, engage les gouvernements à organiser les Églises sans recourir à Rome, à en séparer l'Allemagne, à fonder une Église nationale allemande avec le concours des libéraux catholiques, et il leur fait un devoir de supprimer le célibat des prêtres. En 1823 il crut, en voyant les Catholiques de Muhlhausen, du duché de Bade, embrasser la foi évangélique, que c'était une occasion providentielle d'annoncer au monde une lumière nouvelle.

Dans ses écrits politiques Tzschirner s'efforce de répondre aux accusations de ceux qui voyaient une tendance révolutionnaire dans le mouvement de l'Allemagne. Tels sont ses opuscules: *Danger d'une Révolution allemande*, Leipzig, 1823; *le Système réactionnaire*, Leipz.,

Digitized by Google

1824; sa brochure *Sur les affaires de la Grèce et de l'Europe* avait paru en 1821. Tzschirner jouissait d'une grande réputation parmi les protestants, et on comparait ses sermons à ceux de Reinhard.

Il mourut en 1828.

Cf. Tittmann, *Memoria Tzschirneri*, Lips., 1828; Pölitz, *Essai sur la vie de Tzschirner*, Leipz., 1828. Goldhorn a publié en 1828 des *Sermons* tirés de ses manuscrits; *deux Recueils de Sermons*, qu'il avait formés lui-même, avaient paru en 1812 et 1816.

Cf. ÉGLISE (*histoire de l'*).

KERKER.

U

UBERTIN, nommé aussi *de Ilia*, né à Casal, en Italie, entra dans l'ordre des Frères mineurs. Lorsque la grande controverse et le schisme éclatèrent entre les Frères mineurs, parmi lesquels les *Spirituels* (1) enseignaient que le Christ et les apôtres ne possédaient absolument rien ni en général, ni en particulier, et les *Conventuels* (2), ou les Frères de la vie commune, déclaraient qu'ils possédaient en tant que communauté, Ubertin se mit à la tête du parti rigoriste. Il sollicita auprès du Pape Jean XXII l'autorisation de vivre dans une communauté séparée avec ses partisans, ne l'obtint pas et se montra récalcitrant. Cependant il jugea bientôt prudent de se retirer, et obtint, en 1317, la permission d'entrer dans le couvent des Bénédictins de Saint-Pierre, à Gemblours. Plus tard encore, dit-on, il devint Chartreux. En 1321, le Pape Jean XXII lui ayant adressé une question sur la pauvreté, il répondit qu'on pouvait dire que le Christ avait, au point de vue spirituel, possédé quelque chose en commun avec les apôtres, mais qu'il était hérétique de prétendre qu'au point de vue mondain il eût possédé seul ou en commun une propriété quelconque. On trouve cette *Responsio circa quæstionem de paupertate Christi et apostolorum* dans Wadding, *Annal. Minor.*, t. III, ad ann. 1321, tout entière, avec la proposition contraire du frère Bonagratia, dans Baluze, *Miscell.*, t. I, p. 293-307. Ubertin écrivit encore *Arbor vitæ crucifixæ* et *Opus de VII statibus Ecclesiæ*.

(1) *Voy.* SPIRITUELS.
(2) *Voy.* CONVENTUELS.

UBIQUISME. — I. *Définition.* On comprend par ubiquisme le dogme luthérien de la toute-présence du corps du Christ en vertu de la *communication des idiomes* entre les deux natures dans la personne de Jésus-Christ. Cette *communication* est définie par les anciens dogmatiques luthériens comme l'union véritable et réelle, mais non réciproque, de la nature divine et de la nature humaine, en vertu de laquelle la nature divine communique à la nature humaine ses qualités propres, *idiomata*, autant que le permet l'aséité divine. On entend par les qualités propres, par les idiomes, les signes substantiels qui appartiennent aux natures comme telles, sans être identiques avec ces natures. De plus on distingue, par rapport à la manière dont cette communication se manifeste dans la vie extérieure du Christ, l'état d'humiliation, *status humiliationis seu exinanitionis*, et l'état d'exaltation, *status exal-*

Digitized by Google

tationis. La nature humaine du Christ posséda, dès le premier moment de la conception, les dons et la majesté de la nature divine; mais ces dons n'étaient pas visibles ou ne se révélaient tout au plus que dans certains actes, tels que les miracles. Cela s'explique parce que le Christ les tint secrets, *secreto habuit*, et n'y eut recours (*usurpavit*) que par moments et suivant son bon vouloir. La majesté de la nature divine se cacha et fut en quelque sorte dissimulée, *quasi dissimulata*. Lorsque le Christ, après sa résurrection, se fut assis à la droite de Dieu et eut déposé la forme de l'esclave, *forma servi*, il conserva la nature humaine pour l'éternité; mais, en vertu de la communication des idiomes, la nature humaine participa pleinement à la majesté divine, c'est-à-dire qu'elle se montra désormais telle qu'elle est et qu'elle était aussi en vérité dans son état d'abaissement (1), ou, comme il est dit page 779 de la *Formule de Concorde*, le Christ révéla désormais sa majesté pleinement, efficacement et manifestement, *plene, et efficacissime, atque manifeste*, devant tous les saints au ciel et sur la terre. Ainsi le dogme luthérien renferme les moments suivants :

1. La κτῆσις, en vertu de laquelle la nature humaine fut dès le commencement de l'Incarnation en possession des attributs divins;

2. La κένωσις, l'entière abstention de l'usage de ces attributs, et la κρύψις, l'usage secret de ces attributs;

3. L'ὑπερύψωσις, c'est-à-dire l'usage plein, efficace, patent, de ces attributs.

On voit immédiatement la difficulté qu'il y a de concilier, dans la vie terrestre du Christ, ces deux moments, savoir : l'entière abstention de l'usage de la majesté divine, ou l'usage secret de cet attribut, avec la possession réelle de la majesté divine qui est présupposée.

En effet une controverse s'éleva à ce sujet, à dater de 1616, entre les théologiens de Tubingue, Luc Osiander, Melchior Nicolaï, Théodore Thunnius, et les théologiens hessois Balthazar Menzer et Juste Feuerborn. Le véritable point de la question était : *An homo Christus, in Deum assumptus, in statu exinanitionis tanquam rex præsens cuncta, licet latenter, gubernarit?*

Les Souabes répondaient affirmativement; cependant dans le cours de la discussion ils modifièrent leur opinion en disant que le Christ, dans tous les actes se rapportant à sa fonction sacerdotale, *munus sacerdotale*, s'était désisté de la majesté divine (*retraxerit*); mais ils maintinrent leur thème principal, *Christum, secundum humanam naturam, in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte, cœlum et terram potenter et omnipræsenter gubernasse*.

Les Hessois niaient cette proposition, mettaient toutefois la proposition de la *Formule de Concorde* à l'arrière-plan, sans nier précisément que le Christ se servît de sa majesté divine pour opérer ses miracles. L'opinion souabe est évidemment la seule qui soit la déduction conséquente et logique de la communication des idiomes suivant les idées des livres symboliques, et si, comme le remarque un dogmatique protestant moderne (1), « cette opinion introduit quelque chose de magique et de faux dans la vie de Jésus, puisque toutes les circonstances où il paraît agir humainement sont réduites à de pures apparences, ou, pour parler plus clairement et plus loyalement, puisque la personne du Christ est réduite à un fantôme gnostique, il résulte évidemment de là que le dogme tend à entrer en

(1) *Form. Conc.*, p. 767.

(1) Hase, *Hutterus redivivus*, 7e éd., p. 256.

Digitized by Google

contradiction directe avec la réalité historique. »

La décision (*decisio*) publiée en 1624 par les théologiens saxons, et l'apologie de cette décision publiée en 1625, ne résolurent pas la difficulté et ne firent que rétablir l'état primitif de la question. D'une part, en s'inclinant devant la puissance des faits historiques de la vie de Jésus, elles nièrent que le Christ eut, depuis son incarnation, toujours, pleinement et universellement, *semper, plene et universaliter*, manifesté la majesté de sa toute-puissance et de sa toute-présence divine; d'autre part, elles firent dépendre la non-manifestation de cette majesté de la volonté absolument libre, c'est-à-dire arbitraire, du Christ, en supposant cependant toujours que la nature humaine était en possession réelle de cette majesté divine. Ainsi ils enseignaient ouvertement deux choses : la *communication* réelle de la majesté divine à la nature humaine, et la libre interruption de l'exercice de cette majesté par la volonté du Christ, par conséquent la réalité et en même temps la suppression temporaire de l'Incarnation, en d'autres termes une incarnation inachevée, qui ne parvient à sa réalité complète qu'au moment où le Verbe incarné s'assied à la droite de Dieu. L'exaltation du Christ est l'accomplissement de l'Incarnation.

La controverse, sans aboutir, se perdit dans les troubles de la guerre de Trente-Ans.

On voit que, d'après l'opinion luthérienne, la communication des idiomes a dû s'accomplir à trois moments successifs. Les formules qui expriment ce rapport réciproque des natures dans le Christ se nomment les propositions idiomatiques, *propositiones idiomaticæ*, et il y en a trois genres, correspondant aux trois moments de la communication des idiomes.

Nous allons, en les énumérant, suivre l'ordre inverse de celui que présentent les dogmatiques luthériens, afin de reconstruire le dogme luthérien, c'est-à-dire de le ramener au point d'où il est parti en s'appuyant sur la doctrine catholique. Cette marche ne nuira en rien à la fidélité de l'exposition historique.

Le premier genre (respectivement le troisième) est, suivant les Luthériens, le *genus majestaticum*, αὐχηματικόν. Ce doit être la somme des propositions *quibus natura humana attributis divinis effertur*. On demande d'abord ce qu'on doit entendre ici par nature humaine : la nature abstraite, c'est-à-dire en dehors de son union hypostatique, ou la nature concrète, c'est-à-dire dans cette union hypostatique. Les dogmatiques luthériens modernes (Hahn, Klein) répondent dans le premier sens; mais, quoique cette opinion soit appuyée par l'expression des anciens dogmatiques, κοινωνία τῶν θείων, elle contredit l'hypothèse qui considère les natures, dans la communication des idiomes, en vertu de l'union personnelle, *unio personalis*. Il est évidemment question de la nature humaine et de son union personnelle dans les passages de la sainte Écriture qui sont cités en faveur de ce *genus* (1) et dans le passage de la Formule de Concorde qui s'y rapporte (2).

On demande en second lieu quelle est la catégorie des attributs divins qui a été communiquée à la nature humaine. Ici on distingue les attributs qui sont propres à Dieu vu en lui-même, en dehors de son rapport avec le monde (*attributa immanentia seu quiescentia*), et à Dieu vu dans ses relations avec le monde (*attributa transeuntia seu operativa*). On comprend qu'on ne pouvait attribuer que les derniers à la nature humaine, si l'on

(1) *Jean*, 3, 13; 5, 27. *Matth.*, 28, 18, 20. *Rom.*, 9, 5. *Phil.*, 2, 10.

(2) P. 774.

Digitized by Google

ne voulait pas identifier Dieu et l'homme; mais, comme ils ne peuvent être séparés des attributs immanents, et qu'ils n'en sont qu'une forme déterminée dans leur rapport avec le monde, on cherchait à maintenir cette unité en admettant que les attributs actifs, *operativa*, appartenaient seuls *immédiatement* à la nature humaine; mais que les attributs passifs, *quiescentia*, ne lui appartenaient que *médiatement*, c'est-à-dire *mediante attributo operativo*. Cette doctrine plus ancienne, et répondant davantage à l'idée primitive du dogme, doit être maintenue contre les restrictions des théologiens plus modernes, par exemple de Hase (1), qui n'admettent qu'une communication des attributs actifs.

Or, parmi ces attributs, on insiste surtout sur l'omniprésence du corps du Christ (ubiquité), *omnipræsentia corporis Christi* (*ubiquitas*); on la définit comme une omniprésence substantielle, *omnipræsentia substantialis*, en vertu de laquelle le Christ est avec nous, demeure en nous, agit et opère en nous, même quant à sa nature charnelle et corporelle (2). Elle n'est, par conséquent, pas une ubiquité extensive, *ubiquitas extensiva*, mais une omniprésence opérative, *omnipræsentia operativa*, c'est-à-dire une présence libre, volontaire et substantielle.

Le second genre des propositions idiomatiques se rapporte à l'état d'abaissement, à la nature divine cachée, à la manifestation exclusive et partielle de l'une ou de l'autre des natures. Ce genre, qui est appelé *genus apotelesmaticum*, renferme les propositions *quibus apotelesmata, i. e. actiones ad opus redemptorium, ad totam inde personam pertinentes, de altera tantum natura vel ejus concreto prædicantur*. Cette définition entend-elle le *concretum personæ* comme les théologiens luthériens modernes, Reinhard, Klein, Hase, le prétendent, ou bien l'ancienne définition de Kœnig, *genus quo in operibus officit utraque natura agit quod suum est, cum communicatione alterius*, est-elle plus applicable? C'est ce qui est résolu par cela que, dans ce genre, *genus*, il s'agit, non du principe de la communication des idiomes, de l'union personnelle, mais seulement de l'existence simultanée des deux natures dans l'état d'abaissement.

La Formule de Concorde (1) ne parle évidemment que de cette dernière, lorsqu'à l'encontre d'Osiander et de Stancarus elle enseigne que le Christ est médiateur, non-seulement d'après sa nature divine ou humaine, mais en même temps suivant les deux natures.

Le troisième genre (respectivement le premier) exprime le rapport des natures avec la personne de l'homme-Dieu (*concretum personæ*). Comme ces deux natures ne subsistent que dans une personne, les attributs de ces deux natures appartiennent à cette personne. De là cette définition : *Genus idiomaticum*, *s.* ἰδιοποιητικὸν, *complectitur eas propositiones quibus idiomata alterutrius naturæ concreto personæ tribuuntur*. La communication des idiomes consiste par conséquent, d'après la théorie luthérienne, en ceci :

1. Les attributs d'une des natures peuvent être rapportés à la personne concrète (le Christ, l'homme-Dieu, etc.).

2. En conséquence, les attributs de la nature divine sont renfermés d'une manière véritable et réelle dans la nature humaine.

Dans cette communication ces attributs ne sont pas pour l'autre nature des propriétés, des *idiomata*, mais des

(1) *Hutterus*, p. 232, n. 12.
(2) *Form. Conc.*, p. 783.

(1) P. 773.

Digitized by Google

modes, *modi perpetui,* c'est-à-dire *perpetua prædicata accidentalia interna.*

Cette dernière définition devait suppléer à la *communicatio essentialis,* à la confluence substantielle des deux natures.

De là, pour représenter ce rapport des deux natures entre elles, l'idée de la περιχώρησις, ou de la *permeatio, quæ non est mutua, sed divina natura permeat humanam,* qui ne dit pas autre chose que ceci : l'union personnelle a rendu la nature humaine participante de la nature divine. D'après cela on entend par la *communio naturarum* la participation réciproque de la nature humaine et de la nature divine du Christ, en vertu de laquelle la nature humaine est devenue participante de la nature divine du Verbe, qui la pénètre, la complète, demeure en elle et se l'approprie.

Ainsi le dogme luthérien de la personne du Christ enseigne :

Le Christ est une personne par la communion réelle, mais non essentielle, de deux natures, la nature divine et la nature humaine, et cette communion s'accomplit en trois moments, qui sont :

1. L'union personnelle, *unio personalis,* en vertu de laquelle le concret d'une des natures est exprimé par le concret de l'autre ;

2. La communion des natures, *communio naturarum,* c'est-à-dire pénétration de la nature humaine par la nature divine (1) ;

3. La communication des idiomes, *communicatio idiomatum* (2), ou la participation de la nature humaine aux vertus et aux propriétés de la nature divine.

(1) *Voy.* COMMUNION DES NATURES.

(2) L'article COMMUNICATION DES IDIOMES, *Communicatio idiomatum*, ayant été omis dans le t. XI, à sa place, nous le reproduisons ici.

COMMUNICATION DES IDIOMES. Le Christ s'attribua des propriétés et des actions divines, même lorsqu'il se désigna positivement comme homme : « Personne ne monte au ciel que Celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. » D'un autre côté il dit de lui-même, en tant que Fils de Dieu, des choses qui ne peuvent être attribuées qu'à sa nature humaine : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a livré son Fils unique. » Les apôtres parlent de même : « Vous avez mis à mort l'Auteur de la vie. » — « Le Christ descend des patriarches suivant la chair ; il est au-dessus de tous, Dieu béni dans l'éternité. »

C'est ainsi que, héritiers du langage des apôtres comme de leur doctrine, les plus anciens écrivains du Christianisme, par exemple Clément, parlent des « souffrances de Dieu » et disent : « Cet homme est le Créateur et le Dieu souverain. » Mais jamais une propriété de la nature divine n'est attribuée à la nature humaine comme telle ; jamais une propriété quelconque de l'être humain n'est attribuée à la nature divine en tant que divine. Jamais, ni dans l'Écriture ni dans les Pères, il n'est dit que l'humanité est éternelle ou toute-présente dans le Christ, ou que la Divinité a souffert. Comme l'a remarqué déjà le plus ancien dogmatiste, Jean Damascène, les attributs d'une nature ne sont échangés contre ceux d'une autre nature qu'en vertu de l'identité de la personne et en vertu des rapports vivants et réciproques qui en résultent. Les attributs et les fonctions de l'homme sont prêtés au Fils de Dieu, ceux de Dieu au Fils de l'homme, mais seulement dans la personne du Christ. C'est là *la communication des idiomes.*

Le rejet de la communication réciproque des propriétés divines et humaines dans le Christ conduisit à la négation de l'unité personnelle (Nestorius). Si l'on ne pouvait pas nommer Marie la Mère de Dieu, le Christ n'était pas homme et Dieu dans l'unité personnelle, celui qui était né de la sainte Vierge n'était pas en personne le Fils de Dieu. Que si on pouvait attribuer les propriétés essentielles d'une nature à l'autre en elle-même, il en naîtrait une confusion et une identification des natures (Eutychès, monophysisme). La nature humaine serait divinisée. La doctrine luthérienne de la toute-présence du corps du Christ remonte à cette erreur. Mais, si l'on attribue la catégorie de la nature divine à la nature humaine, le contraire a lieu. La Divinité est humanisée, matérialisée. Les disciples de Hégel forment l'opposite des Luthériens. Si l'humanité est toute-présente dans le Christ, pourquoi la Divinité n'aurait-elle pas souffert dans le Christ ? Les exemples tirés de

Digitized by Google

II. *Origine du dogme luthérien.* La doctrine de l'ubiquité du corps du Christ, et par conséquent de la communication réelle, mais non essentielle, des attributs divins à la nature humaine, est née du désir qu'ont eu les Luthériens de fonder leur opinion relative à la Cène sur une base dogmatique.

Luther, après avoir rejeté la transsubstantiation, n'était pas éloigné d'abord de ne voir dans le pain et le vin que des symboles de la chair et du sang du Christ. Il eut de violentes « attaques à subir à ce sujet, parce qu'il voyait bien qu'il pouvait porter par là un coup des plus rudes à la Papauté. » Cependant il ne tira pas cette conséquence de son dogme de la foi sanctifiante sans les œuvres, parce qu'il lui sembla que le texte de l'Écriture était par trop fort. Cela n'empêcha pas d'autres hérétiques, et notamment Carlostadt et surtout Zwingle, de tirer réellement cette conclusion, et de n'admettre qu'une pure présence symbolique du Christ dans l'Eucharistie.

Dans la controverse qui naquit à ce sujet (1) Luther demeura entre deux partis contraires et deux propositions nettement contradictoires, ayant à justifier son opinion de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, d'une part contre la transsubstantiation catholique, d'autre part contre le nihilisme zwinglien. Pour ne pas revenir purement au dogme catholique, il n'eut pas d'autre ressource que d'admettre que le corps du Christ est présent en toutes choses. Luther eut pour cela recours à l'ubiquité du corps du Christ, qu'il déduisit de la communication des idiomes.

C'est une question de savoir si Luther a la gloire d'avoir fait par lui-même cette découverte dogmatique, ou si, comme le prétendent Bellarmin (2) et Calixte, il l'a empruntée au commentaire de Fabre d'Étaples (3) sur le 12e chapitre de la Ire Épître aux Corinthiens et sur le 14e chapitre de l'Évangile de S. Jean.

On ne saurait nier que Fabre, en répondant affirmativement à la question : Le Fils est-il corporellement présent sur la terre? a probablement donné l'impulsion à l'opinion luthérienne, quoiqu'on puisse rapporter cette présence du Christ à son corps mystique, c'est-à-dire à l'Église. Dans tous les cas c'est à tort que d'anciens théologiens luthériens, par exemple Brenz, en appellent aux scolastiques, notamment à Pierre Lombard (4), à S. Bonaventure (5), et à l'auteur du *Compendium theologicæ veritatis* (6), pour justifier la doctrine de l'ubiquité. Luther lui-même chercha à défendre sa doctrine (7) en la déduisant de la place occupée par le Christ à la droite de Dieu son Père : « Le corps

la vie de la nature, du fer ardent ou du charbon incandescent, peuvent représenter ces deux choses. Le fer est ardent, mais le feu n'est qu'un état du fer. La Divinité est le *substratum* de l'humanité, et l'humanité est une forme de la vie de la Divinité ; ainsi l'humanité est elle-même divine. L'Église oppose à cela une tout autre analogie. La nature éternelle est unie au Fils de l'homme dans l'homme-Dieu en une personne, comme l'âme raisonnable et la chair, l'esprit et la matière, sont unis en nous, de sorte qu'ils demeurent essentiellement différents, mais que la vie physique fait avec la vie spirituelle une seule vie, une seule conscience. La matière ne devient pas esprit, l'entéléchie pneumatique ne devient pas corporéité animale ; cependant les deux constituent une personne, de laquelle, en vertu de l'union intime et vivante des deux natures, on peut, sous tous les rapports, affirmer les attributs des deux facteurs : l'homme, né de la terre, est immortel ; l'émule des esprits célestes tombe malade et meurt.

Cf. COMMUNION DES NATURES.

G.-C. MAYER.

(1) *Voy.* SACRAMENTAIRES (controverse des).
(2) *De Christo*, l. III, c. 1.
(3) *Voy.* FABRE D'ÉTAPLES.
(4) L. III, dist. 22.
(5) In l. III, dist. 22, quæst. 2.
(6) L. I, c. 17.
(7) *Opera*, XX, 1010.

Digitized by Google

du Christ est à la droite de Dieu; la droite de Dieu touche à tous les confins; elle est par conséquent aussi très-certainement dans le pain et le vin qui sont sur notre table. Là où se trouve la droite de Dieu, là est nécessairement le corps du Christ, car on ne peut couper la droite de Dieu en mille pièces. — Quand le Christ n'aurait pas dit : « Ceci est mon corps, » il faudrait néanmoins de ces mots : « Le Christ est assis à la droite du Père, » conclure que son corps et son sang sont là comme partout ailleurs, et il n'y a pas besoin de recourir à la transsubstantiation, tout comme il ne faut pas que la droite de Dieu soit transsubstantiée en toutes choses, quoiqu'elle soit en toutes choses, qu'elle les soutienne et les pénètre toutes. »

Quant à Zwingle, sa doctrine de l'Eucharistie devait l'amener à une autre opinion sur le rapport des deux natures en Jésus-Christ. Partant de ce que le Christ a tout fait pour nous et ne nous a rien laissé à faire, il déclarait que la manducation de la chair et du sang du Christ dans la sainte Eucharistie non-seulement était inutile, mais, dans sa signification grossièrement sensible, une véritable barbarie. Plus la foi est grande et sainte, plus il faut se contenter de goûter spirituellement le Christ, et plus le sentiment religieux éprouve d'horreur de la manducation de la chair humaine. « Faudrait-il avoir faim pour manger le Christ, s'écrie-t-il avec dégoût, comme si nous étions des anthropophages? » Par conséquent le pain et le vin n'avaient pas d'autre sens pour lui que celui d'un symbole, *symbolum sacramentale et vicarium* (1).

Malgré cela Zwingle aussi soutenait une présence réelle du Christ sous ce symbole, en ce que par la contemplation de la foi nous nous mettons en présence de la personne du Christ, et nous ramenons d'une manière vivante le passé dans le présent (1), *fidei contemplatione.*

De là il suit :

1° Que le Christ n'a de valeur pour nous que comme personne historique, mais non comme le Christ de l'autre monde;

2° Et qu'ainsi le Christ assis à la droite du Père est absolument hors de ce monde, dans l'autre monde. Si donc le Christ n'est présent dans le monde que comme Dieu, et non comme homme, la communication des idiomes, en vertu de laquelle on affirme de la personne concrète, *concretum personæ*, aussi bien les attributs divins que les attributs humains, est de fait supprimée. Dès lors, où elle paraissait, il n'y avait plus qu'à la déclarer une pure figure de rhétorique (ἀλλοίωσις, *i. e. desultus ille aut permutatio qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur*), et c'est ce que fit Zwingle, afin, dit-il, de trouver grâce aux yeux des grammairiens.

En revanche l'Église réformée s'en tint à la vérité de la nature humaine et divine du Christ et de la communication des idiomes au moyen de l'hypostase; mais, pour ne pas tomber dans la transsubstantiation, elle n'admit qu'une pure manducation spirituelle, par la foi, de la chair et du sang du Christ, de sorte que le Christ est vraiment goûté, mais que le pain et le vin demeurent de simples symboles. Aussi on goûte le Christ *extra Cœnam*, et la manducation sacramentelle ne sert qu'à rendre plus intime la foi au moyen de la communion spirituelle. Le Christ n'est par conséquent présent que *per efficaciam*, et l'on explique cette espèce de présence par l'analogie du soleil, qui demeure au

(1) *Fidei Christ. Expos.*, t. II, p. 555.

(1) *Ad Carol. imper. fidei ratio*, t. II, p. 581.

Digitized by Google

ciel quoiqu'il soit présent au milieu de nous par son action et ses effets.

Ainsi la doctrine luthérienne de l'ubiquité du corps du Christ distingue à la fois les Luthériens des réformés et de l'Église catholique. La Formule de Concorde ne vit, comme Luther, dans la doctrine de Zwingle, qu'un masque du diable, et ne voulut rien avoir à faire avec un pareil Christ.

III. *Rapport de l'opinion luthérienne et du dogme catholique.* La Formule de Concorde suppose la complète identité de sa doctrine avec celle de « l'antique Église orthodoxe, » notamment par rapport à la communication de la majesté divine à la nature humaine.

C'est donc le premier point qu'il faut examiner. Cherchons d'abord ce que les deux doctrines ont de commun. L'une et l'autre admettent que la condition de l'union des deux natures est l'union personnelle, en vertu de laquelle les deux natures subsistent dans une seule et même personne. L'Incarnation consiste, d'après cela, en ce que le Verbe assume la nature humaine pour être le substratum de sa personne, de sorte qu'elle n'est plus que simple nature pour lui, quoiqu'en dehors de cette union elle serait une personnalité existante pour elle-même. Cette personne existe, en vertu de cette union, dans la double sphère vivante de l'Être divin et de l'être humain ; elle a par conséquent, comme personne, toute la nature de la Divinité et de l'humanité en elle. Elle agit par conséquent en même temps comme Dieu et comme homme, et, par cela qu'elle est une personne unique, elle peut être désignée aussi bien comme Dieu que comme homme, les deux natures étant identifiées en elle. Or on demande si une pareille communication de subsistance, *communicatio subsistentiæ*, a pour conséquence, ainsi que le prétendent les Luthériens, une communication des attributs, *communicatio attributorum*. Il faut d'abord résoudre cette question au point de vue de la tradition, que les écrits symboliques des Luthériens, nous l'avons vu, invoquent eux-mêmes. Le dogme de l'Église s'est formé à l'encontre de deux opinions hérétiques extrêmes, qui voyaient dans l'Incarnation un mélange et une confusion des natures divine et humaine, d'après laquelle ou la nature divine était anéantie par la nature humaine, ou celle-ci supprimée par celle-là. Il fallait que le Christ fût, en tant que personne, ou simplement homme ou purement Dieu, ou ni Dieu ni homme, c'est-à-dire qu'il fallait nier l'Incarnation. Les natures divine et humaine leur parurent mieux garanties s'ils les considéraient toutes deux comme des personnes, et leur rapport comme l'union de ces deux personnes. Mais on faisait tomber par là la différence spécifique qui existe entre l'union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ et l'union de Dieu avec le reste des hommes. L'Église enseignait au contraire l'unité de la personne et la dualité des natures en Jésus-Christ, de telle sorte que la différence des natures n'était pas supprimée à cause de leur union (διὰ τὴν ἕνωσιν), qu'on conservait les propriétés de chaque nature (ἰδιότης, et par conséquent aussi ἰδιώματα), ces propriétés existant distinctement, immuablement, indivisiblement, inséparablement, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, les unes à côté des autres, dans une même personne, dans une même hypostase, ὑπόστασις (1). Cela revient à proclamer la distinction invariable des deux natures dans l'unité de la personne. Par conséquent la personne agira conformément à ses deux natures, c'est-à-dire que le même acte personnel sera toujours en

(1) *Definit. conc. Chalc.*, dans Mansi, t. VII, 115.

Digitized by Google

même temps un acte humain. L'Église a professé formellement cette doctrine contre les monothélites, en proclamant en Jésus-Christ deux manifestations naturelles de la volonté, δύο φυσικαὶ θελήσεις, en général, deux modes d'action naturels, δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι, sans séparation et sans transformation, sans division et sans confusion (1). Ainsi les natures se pénètrent dans l'identité de la personne, de telle sorte que chaque action humaine de Jésus est en même temps une action divine et réciproquement. Mais le principe de l'action n'appartient qu'à l'une ou à l'autre des natures suivant sa qualité, ce qui fait que les propriétés de l'une des natures, considérées en elles-mêmes, ne peuvent en aucune façon être affirmées de l'autre; en d'autres termes, que la communication des idiomes n'a lieu que par l'identification des propriétés de chaque nature avec la personne, identification telle qu'on peut affirmer les attributs humains de la personne considérée de son côté divin, et les attributs divins de la personne vue de son côté humain. Mais cette communication des natures ne se réalise que dans et par la personne, et, considérées en elles-mêmes, les natures n'ont plus chacune que leurs attributs propres, divins ou humains. S. Jean Damascène a formellement énoncé cette conclusion en ces termes : « Nous n'attribuons pas à la Divinité les propriétés de l'humanité, car nous ne disons pas que la Divinité soit capable de souffrir ou qu'elle soit créée; nous n'attribuons pas non plus à l'humanité les qualités de la Divinité, car nous ne disons pas que l'humanité soit incréée. Mais, quand nous parlons de la personne, que ce soit de ses deux natures ou d'une seule, nous lui attribuons les qualités des deux natures (2). » Nous sommes donc pleinement autorisés à dire avec Bellarmin (1) que la doctrine de l'antique Église est celle-ci : *Idiomata communicari nihil esse aliud quam proprietates utriusque naturæ applicari communi hypostasi, et proinde ipsis naturis in concreto, quia concreta nomina pro supposito accipi possunt, licet formaliter naturas significent.* Ainsi, d'après l'antique doctrine de l'Église, on peut dire : L'homme Jésus est tout-puissant, éternel, présent partout, etc. Mais on ne peut pas dire de même : L'humanité du Christ est toute-puissante, éternelle, présente partout, etc.; et ainsi l'opinion luthérienne, loin d'être identique avec la foi ancienne, la contredit. Et si l'antique foi s'est immédiatement rattachée à l'Écriture sainte, la contradiction à l'égard de la foi porte également sur l'Écriture.

Nous arrivons ainsi au second point de notre critique. L'opinion luthérienne contredit la réalité, la vie et l'histoire de Jésus-Christ en général.

Si le Christ a paru visiblement comme homme dans le monde, dans tel endroit déterminé, à tel moment fixe; si sa vie s'est présentée complétement sous la forme de la vie naturelle de l'homme; si tous les états de son humanité ont été des réalités, ces réalités ne s'expliquent qu'autant qu'on voit en elles la différence même qui existe en général entre l'humain et le divin. Si on devait, dans ces attributs de la nature humaine, comprendre en même temps ceux de la nature divine, il en résulterait que l'humanité du Christ serait simultanément ici et dans tous les endroits, et toutes les circonstances de sa vie, sa conception, sa naissance, ses enseignements, ses souffrances, sa mort, son ascension, auraient eu lieu en même temps ici et partout, ici d'une manière visible, partout d'une manière

(1) *Conc. Const.*, Mansi, t. XXI, p. 637.
(2) *De Fide orthod.*, III, 8.

(1) *De Christo*, l. III, c. 9.

Digitized by Google

invisible. Par conséquent sa présence en un lieu déterminé ne serait qu'une présence apparente, une illusion de la raison vulgaire, qui admet que le lieu d'une chose est le lieu où cette chose apparaît. Au fond c'est là ce que professent les dogmatiques luthériens lorsqu'ils disent que l'humanité du Christ dans son abaissement était en possession de la majesté divine, mais qu'il la cachait aux yeux du monde.

Or, comme le remarque justement Bellarmin, les Luthériens :

1° Suppriment par là la différence qui existe entre l'Incarnation et les autres théophanies ;

2° Réduisent l'individualité de la nature humaine acceptée par le Christ à une apparence gnostique, mettent à la place de la nature humaine concrète la notion abstraite et vague de la nature humaine en général, quoique les anciens dogmatiques de l'Église se soient toujours tenus en garde contre cette conséquence;

3° Et il en résulte que les preuves que la Formule de Concorde donne de la doctrine luthérienne sont sans valeur.

a. « Le Christ, dit-elle, est vrai Dieu et vrai homme dans l'unité d'une personne indivisible, c'est-à-dire le Verbe ne peut être homme quelque part et n'être pas homme ailleurs. » Mais de là ne suit pas l'ubiquité de la nature humaine; il s'ensuit seulement que le Verbe, présent partout, conserve, en tant qu'homme, son humanité existant en un lieu déterminé comme principe personnel.

b. « La droite de Dieu est partout, par conséquent aussi le Christ avec sa divinité et son humanité, puisqu'il est assis à la droite de Dieu. » Cet argument prouverait aussi la toute-présence des âmes des justes; car elles sont aussi dans la main de Dieu, *in manu Dei*, d'après le livre de la Sagesse.

c. « La parole de Dieu n'est ni fausse ni trompeuse. » Il faut donc admettre simplement la présence de l'humanité du Christ dans un lieu déterminé, à un moment donné, comme en parlent S. Jean, par exemple, 11, 15; 6, 3, 24, et S. Matthieu, 28, 6.

d. « Dieu peut être présent dans un lieu de différentes manières et n'a pas besoin de se contenter de la présence locale. » Sans doute; mais, s'il veut être présent comme homme, il ne le peut que sous les conditions et dans la forme de l'humanité, c'est-à-dire par sa présence en un lieu déterminé.

e. Enfin la Formule de Concorde reconnaît elle-même en propres termes le néant du corps du Christ en décrivant sa présence comme suite de l'union personnelle, en ces mots : « Il faut, d'une part, la transporter au delà de toutes les créatures, autant que Dieu est au-dessus de la création, et, d'autre part, l'identifier avec les créatures aussi profondément que Dieu est intimement uni à ces créatures, et dire : *Est enim* (*sc. Christus*) *una* INSEPARABILIS PERSONA CUM DEO; *ubi igitur Deus est, ibi ipsum quoque esse, aut fidem nostram falsam esse oportet* (1). » Car ces paroles définissent exactement le rapport du Christ avec le Père, en tant que seconde personne de la Divinité, par conséquent avant l'Incarnation et en dehors d'elle.

Si la doctrine de l'ubiquité ne suffit point pour expliquer l'Incarnation du Verbe,

4° Elle est tout aussi insuffisante pour rendre compte de la présence substantielle du corps du Christ dans l'Eucharistie. Luther avait déjà conscience de la difficulté qui s'élevait à ce sujet et cherchait à la résoudre (2). « Peut-être à ce sujet, — l'ubiquité du corps du Christ,

(1) *Form. conc.*, p. 752 sq.
(2) *Opera*, t. XX, 1014.

Digitized by Google

— rencontrerai-je d'autres fanatiques qui m'attaqueront, et diront : Si le corps du Christ est présent partout, eh bien ! je le mangerai et le boirai dans tous les cabarets, dans toutes les écuelles et tous les pots, puisqu'il n'y aura plus de différence entre ma table et celle du Seigneur ! Quel régal perpétuel !... » A quoi Luther répond : « J'ai dit plus haut que la droite de Dieu atteint tous les confins, mais, en même temps, qu'elle n'est nulle part, et qu'elle est d'une manière incompréhensible au-dessus et au delà de toutes créatures. Il y a une *différence entre sa présence* et *votre perception;* il est librement et absolument indépendant partout où il est; il n'est pas nécessairement comme un drôle placé la corde au cou qu'on retient devant vous; c'est pourquoi autre chose est que *Dieu soit là* et que *Dieu soit là pour vous.* Il n'est là pour vous que lorsqu'à sa présence s'ajoute sa parole, qu'il se lie lui-même et dit : Là vous me trouverez. Si vous avez cette parole, alors vous pouvez certainement le percevoir, le saisir, et dire : Ici je vous possède, comme vous l'avez dit. » Mais, malgré cette distinction faite par Luther entre le corps du Christ qui est partout et son corps qui veut se laisser percevoir ou saisir dans le pain et le vin, il reste toujours comme conséquence forcée qu'il est absorbé toutes les fois qu'on boit ou mange quoi que ce soit.

Brenz chercha d'une autre manière à tourner cette difficulté. Il dit, dans son écrit sur les deux natures et sur l'ascension du Christ : « Le corps du Christ est partout, il est vrai, mais dans l'Eucharistie il est *definitive, i. e. definitione et decreto Dei per consecrationem, qui modus essendi addit solum* EFFICACIAM; *nam in Eucharistia sumitur* EFFICACITER. » Mais la présence purement efficace fait tomber la différence essentielle de la doctrine calviniste et de la doctrine luthérienne relative à la Cène, ou plutôt fait ressortir le côté par lequel l'opinion luthérienne, aux yeux des penseurs calmes et réfléchis, s'identifie nécessairement avec l'opinion calviniste. La doctrine luthérienne a eu de la peine à se défendre contre cette pente; déjà Mélanchthon inclinait vers Calvin, et dès l'origine, et toujours depuis lors, des opinions crypto-calvinistes sont nées comme d'elles-mêmes de la doctrine luthérienne.

La dernière question, enfin, est de savoir laquelle des deux doctrines, catholique ou luthérienne, répond aux exigences formelles d'une théorie vraie, c'est-à-dire laquelle des deux embrasse et exprime à la fois l'idée dans sa totalité et dans ses éléments essentiels et multiples. Nous avons vu déjà que la doctrine catholique remplit les conditions exigées en face des systèmes exclusifs, erronés, du monophysisme et du nestorianisme. Que si on lui applique les strictes conditions d'une théorie vraie, affirmant l'identité du principe et de ses conséquences, exposant la diversité de ces conséquences dans leur unité avec le principe même et entre elles, la doctrine catholique répond parfaitement à ces conditions, tandis que la modification que la doctrine luthérienne a fait subir à la doctrine catholique ne peut supporter cette épreuve. De quelque point qu'on parte, la pensée se perd dans d'insolubles antinomies.

1. « La pénétration des natures est véritable et réelle, disent les Luthériens, mais elle n'est ni essentielle ni réciproque. » Si elle est véritable et réelle, et non essentielle, on ne peut, sous ces conditions, concevoir une union des natures qu'en ce sens que la nature divine se pose elle-même, par conséquent librement, dans la nature humaine, autant qu'elle peut être conçue par celle-ci. Mais, comme la nature

Digitized by Google

humaine n'est pas simplement une limite où s'arrête en s'y réfléchissant, ainsi que dans un miroir vivant, la nature divine, comme elle admet réellement la nature divine en elle, il faut, d'un autre côté, que, malgré sa passiveté, on lui reconnaisse un principe de liberté. C'est ce que les dogmatiques luthériens ont eux-mêmes avoué lorsqu'ils ont modifié l'ancienne doctrine et substitué à la communication abstraite des dons célestes, *dotes cœlestes*, faite à la nature humaine, la nature humaine concrète, *concretum naturæ humanæ*. Que si nous insistons sur cette autre conséquence qu'il faut aussi admettre le *concretum* pour la nature divine, comme principe de la communication, il en résulte nécessairement deux personnes dans le Christ, en d'autres termes le nestorianisme, la négation de l'Incarnation, conséquence d'autant plus directe que l'union n'est pas réciproque et qu'il faut concevoir la personne humaine purement dans son existence terrestre, comme créature.

2. Que si, l'union des deux natures étant véritable et réelle, mais non réciproque, on ne conçoit que l'une d'elles, par exemple la nature divine, comme concrète, *concretum*, et la nature humaine comme abstraite, comme une abstraction, *abstractum*, la nature humaine se réduit à une simple forme extérieure, à une enveloppe visible de la personne divine invisible qui se manifeste par elle, et on arrive ainsi, il est vrai, à une théophanie en Jésus-Christ, mais non à une véritable incarnation. Nous n'avons sans doute qu'une personne, mais nous n'avons aussi qu'une nature, la nature correspondant à cette personne ; l'humain n'est qu'un moyen de rendre visible le divin dans un lieu et dans un temps déterminés. Que si on suppose la nature humaine concrète, la nature divine abstraite, c'est-à-dire la nature de Dieu se manifestant d'une manière impersonnelle dans le Christ, on a le principe d'un procédé théogonique qui répond exactement au panthéisme hégélien, suivant lequel Dieu devient une personne absolue par le procédé même de la création et de l'histoire.

3. Si, enfin, on place la personnalité du Christ dans la simple pénétration réelle des deux natures divine et humaine, ce rapport n'est pas plus concevable que les précédents, si on n'admet en même temps qu'il est essentiel et réciproque, c'est-à-dire si on ne se met en garde contre le monophysisme.

Cette impossibilité de la formation des idées dogmatiques s'est manifestée dans la confession luthérienne et s'est complétement révélée dans les temps modernes par l'antagonisme positif des antinomies comprises dans la doctrine luthérienne. Ainsi, d'après Brenz (1), l'union hypostatique résulte de ce que le Fils de Dieu a répandu ses dons et ses propriétés sur le Fils de Marie, et dès lors, comme le remarque Bellarmin (2), d'un seul coup on enseigne à la fois le nestorianisme et l'eutychianisme. Sans doute Brenz espère amortir la conséquence nestorienne en disant : L'union du Fils de Dieu avec le Fils de Marie n'est pas, comme chez les autres hommes, une union passagère, transitoire ; elle est permanente et consiste en ce que Dieu confère au Fils de l'homme toute sa majesté et l'orne de tous ses dons célestes et divins, *omnem majestatem suam conferat, omnibus suis cœlestibus ac divinis donis ornet*, c'est-à-dire qu'il oppose l'eutychianisme au nestorianisme, et réciproquement, et annulle ainsi un moment par l'autre.

Matth. Flacius (3) est plus consé-

(1) *Lib. de Magistrate Christi hominis.*
(2) *De Christo*, l. III, 1.
(3) *De Ascensione Domini.*

Digitized by Google

quent en enseignant qu'au moment de l'ascension le corps visible et borné du Christ s'est évanoui; que dès lors le Christ est présent dans son invisible majesté, et qu'ainsi le ciel est en lui, et ce n'est pas lui qui est dans le ciel.

Martin Chemnitz (1) essaya une conciliation apparente des éléments contradictoires de cette opinion, et sa tentative devint la base de la Formule de Concorde. Mais tout son mérite se borne à avoir résumé les diverses espèces de communication des idiomes, *genera communicationis idiomatum*, qu'il désigne, ce qui est étrange, comme des degrés, *gradus*, à travers lesquels l'Incarnation, inachevée ici-bas, se complète dans l'autre monde (2).

Toutes les tentatives faites par les Luthériens pour constituer le dogme ont donc dû amener sa ruine. « Une fois la sagesse des Sociniens décidée, dit Hase (3), à laisser monter un homme au ciel et à l'adorer, toutes les théories imparfaites des anciens Pères de l'Église et toutes les imaginations fantasques des anciens hérétiques ont reparu; les rationalistes ont fini par avoir le courage de déclarer ouvertement que *le Christ n'est qu'un homme.* »

D'après Hégel et les dogmatiques de son école : « La nature divine est la vérité même de la nature humaine, la nature humaine est la réalisation de la nature divine, et l'union de Dieu avec l'homme s'est révélée et réalisée dans la personne du Christ. » D'après Schleiermacher « la conscience divine du Sauveur était l'être vrai de Dieu en lui. » Strauss admet, « comme sujet des prédicats que l'Église attribue au Christ, non pas un individu, mais une idée, ou plutôt une notion de genre. » Qui peut, après ces prémisses, en vouloir à Feuerbach de déclarer un pareil Christ un fantôme, l'effort d'un sentiment fantastique de l'homme cherchant à s'affranchir de sa nature bornée? Toutes ces théories, dans lesquelles s'évanouit et se volatilise en quelque sorte le Christ historique, ont leur source dans l'altération luthérienne du dogme de l'Église. Le dogme luthérien a parcouru historiquement, mais à rebours, la carrière par laquelle l'Église a constitué son dogme; il a abouti fatalement à la négation de la foi, à la destruction du dogme, à l'hérésie.

Cf. *Chemnicii de Duabus Naturis in Christo, de hypostatica earum unione*, Iéna, 1570, *cum præf. Selneceri*, Lips., 1578; la *Formule de Concorde*; Hase, *Dogmatique évangélique*, *Hutterus redivivus*; Ilarmin, *de Christo libri III*, et *de Sacr. Euchar.*, III, 17. HAGEMANN.

(1) *Voy.* CHEMNITZ.
(2) *De Duabus Naturis*, Lips., 1578, p. 282.
(3) *Hutterus*, p. 236.

UDINE. *Voyez* CARINTHIE.

UKERMARK. *Voyez* POMÉRANIE.

ULÉMA, عُلَمَآ, pluriel d'*alim*, عليم, *le savant*. Ce mot désigne en général ceux qui ont appris une science, علم. Aujourd'hui, dans les pays mahométans, et notamment en Turquie, on nomme ainsi ceux qui sont membres de l'instruction publique et les fonctionnaires qui ont fait des études régulières. « On se trompe quand on considère les ulémas uniquement comme des théologiens ou des prêtres. Il faut bien qu'ils soient théologiens, parce que dans l'islam toute la science du droit se confond en dernière analyse avec la théologie, en tant que science positive de la loi; mais ils ne sont pas tous prêtres pour cela (1). »

Au plus bas degré des ulémas sont les étudiants, طالب, *tâlib*. Le cours des sciences en général terminé

(1) Hammer, *Hist. de l'Empire ottoman*, I, p. 592.

Digitized by Google

(c'est-à-dire après les études secondaires), ils deviennent *danischmends* et peuvent comme tels occuper des places inférieures dans le service de l'État. Ils peuvent aussi être employés en qualité de substituts dans l'enseignement élémentaire et comme répétiteurs (*mufid*). Les professeurs proprement dits dans les écoles savantes sont les *muderris*, مدرّس. Ils deviennent aussi juges, *kâdi*, قاضى. Ceux qui occupent les hautes magistratures se nomment *molla* (1), مولا.

La hiérarchie des ulémâ a subi des modifications à différentes époques, mais ce furent toujours les professeurs du haut enseignement, les jurisconsultes et les juges qui formèrent les deux grandes divisions du corps. On peut trouver des renseignements sur tout ce qui concerne le personnel de l'enseignement dans une dissertation sur les écoles et l'instruction des Mahométans au moyen âge, paru à Munich en 1850.

Nous ajouterons quelques détails sur les kadis.

Le degré de culture d'un kadi peut être fort infime. La *Hédaya* porte comme loi générale qu'un ignorant peut remplir les fonctions de juge (2); mais il faut qu'il ait lui-même confiance en son aptitude (3), et le souverain a l'obligation d'appeler à ces fonctions des hommes capables et instruits (4). Schafei considère l'ignorant comme incapable de résoudre des causes litigieuses. On ne peut solliciter les fonctions de kadi; « celui qui les sollicite ne doit pas être écouté; mais celui qui est contraint de remplir cette charge est certain d'être assisté par un ange qui descend du ciel pour l'instruire (1). » Le kadi doit exercer ses fonctions dans une mosquée ou sur une place publique (2). Dans la pratique ces dispositions et quelques autres non moins utiles ne sont pas observées. Ainsi beaucoup de kadis jugent dans leur maison, circonstance qui peut donner lieu à la séduction et à la corruption.

On exige des connaissances plus étendues du *mufti* (3) que du kadi. On peut voir la hiérarchie des ulémâ dans Bisaccioni, *Guerre de Turchi*, Venet., 1654, p. 26, qui les avait étudiés, au dix-septième siècle; il énumère :

I. Les *caldel-escher*, قاضى الاعسكر, juges de l'armée, l'un pour l'Asie, l'autre pour l'Europe.

II. Le *mofti*. C'est le grand-muphti de Constantinople; on le nomme aussi *scheich of islam*.

III. Des *kadis* de divers degrés.

IV. Les *modeces* ou *moderis*, مدرّس directeurs des hôpitaux, mais plutôt professeurs des colléges.

V. *Gli antippi*. Ce sont les candidats qui récitent le Coran pour les morts dans les chapelles funéraires. C'est probablement la corruption du mot اديب, *adib*, le lettré dans le sens du danischmend.

Les *imâms* (4) et les *moestin*, مؤذّن n'appartiennent pas aux ulémâ.

Il en est de même des *derviches* (5). Quand ils ont fait cependant des études régulières, ou quand ils remplissent la fonction accessoire d'un kadi, ils en obtiennent le rang. Tous les *Fakih*, فقيه (pluriel فقهاء), sont aussi ulé-

(1) *Voir* des détails dans Mouradgea d'Ohsson et Hammer, *Adm. de l'emp. ottoman*, II, p. 392.
(2) *Hedaya*, II, p. 614.
(3) *Ib.*, p. 615.
(4) *Ibid.*

(1) *Hédaya*, II, p. 616.
(2) *Ib.*, p. 620.
(3) *Voy.* MUFTI.
(4) *Voy.* IMAM.
(5) *Voy.* DERVICHES.

Digitized by Google

ma, mais la réciproque n'est pas vraie.

Dans les circonstances les plus importantes, dans les cas extraordinaires, les ulémâ les plus considérés, ayant le muphti à leur tête, donnent une sanction religieuse à ce qui s'ordonne ou s'entreprend. Ainsi le sultan Sélim Ier fit publier par le muphti Sead-eddin-effendi et les ulémâ suprêmes de son temps un manifeste qui excommunia le schah de Perse Ismaïl et obligea tout musulman à lui faire la guerre (1). De là vient que le corps des ulémâ est tantôt l'objet du respect, tantôt celui de la haine des princes les plus puissants (2).

HANEBERG.

ULENBERG (GASPARD), né en 1549, à Lippstadt, en Westphalie, de parents luthériens, reçut une excellente éducation, fit de grands progrès, notamment en grec, sous la direction de Bernard Orestes, si bien qu'il composa des poésies dans cette langue. De 1567 à 1569 il résida à Brunswick, où il eut l'occasion d'entendre souvent prêcher Martin Chemnitz (3). Il disait n'avoir jamais entendu aucun prédicateur injurier aussi impudemment l'Église catholique que Chemnitz. Ulenberg de Brunswick se rendit à Wittenberg, s'y consacra à l'étude de la philosophie et de la théologie, et fit des écrits de Luther des extraits qui lui inspirèrent peu à peu de grands doutes sur la doctrine de cet hérésiarque. Appelé à l'école de Dietmarse, dans la Nordalbingie, il consacra le temps que lui laissaient ses fonctions à la lecture des livres écrits dans l'esprit de Flacius Illyricus (4). Une invitation qu'il reçut le fit partir pour Cologne, où un de ses parents, nommé André Roder, était devenu catholique. On le chargea de ramener Roder au luthéranisme ; il y parvint en effet, mais il apprit durant son séjour à Cologne à connaître plusieurs théologiens très-intelligents qui le décidèrent à s'enquérir plus à fond de la doctrine et de la constitution de l'Église catholique. Il arriva bientôt à la conviction de la vérité de cette Église, et y entra en 1572, suivi par son parent André Roder.

Les Catholiques surent estimer à sa juste valeur l'homme que l'Église avait gagné et que ses anciens coreligionnaires poursuivaient de leurs outrages et de leur haine. Il fut promu docteur en philosophie à l'université de Cologne et professeur du gymnase. En 1575 il entra dans les Ordres et devint chanoine et curé de Kaiserswerth. La considération que lui valurent sa piété, son zèle pastoral et plusieurs écrits, le fit appeler à un canonicat et à la cure de Saint-Cunibert, à Cologne. Il attirait depuis longtemps une foule d'auditeurs à ses sermons et à ses catéchismes, et la conversion d'un grand nombre de protestants fut la suite de ses travaux littéraires, de ses prédications, de sa charité. Humble de cœur autant que dévoué à ses fonctions, il refusa les dignités ecclésiastiques qu'on lui offrit, notamment celle d'évêque suffragant de Wurzbourg ; mais en 1593 il accepta la direction du gymnase de Saint-Laurent, à Cologne, et s'acquitta glorieusement de cette charge pendant vingt-deux ans. De 1610 à 1612 il fut recteur de l'université. Cologne possède encore une fondation pour des étudiants due à un legs d'Ulenberg.

Il mourut, universellement regretté, le 16 février 1617, dans sa cure de Sainte-Colombe, à Cologne. Il reste divers écrits excellents de cet auteur. Le meilleur, publié d'abord en allemand, puis en latin, et qui lui valut l'estime des Catholiques et des protestants, fut

(1) Il se trouve dans le *Tableau général de l'Empire ottoman* de Mouradgea d'Ohsson, t. I, p. 124.

(2) Cf. MUPTI.

(3) *Voy.* CHEMNITZ.

(4) *Voy.* FLACIUS.

Digitized by Google

intitulé : *Vingt-deux Motifs* en faveur de la foi catholique. Il fut publié en 1589 à Cologne; de nouvelles traductions parurent à Mayence, 1825, 1833, 1840. Un autre ouvrage, solide, impartial et estimable à tous égards, d'Ulenberg est : *Vitæ hæresiarcharum Lutheri, Melanchthonis, Majoris, Illyrici, Osiandri,* traduit en allemand, t. II, Mayence, 1836-1837. Ulenberg traduisit aussi tout l'Ancien et le Nouveau Testament, d'après le texte de l'édition romaine de Sixte-Quint. Nous citerons encore : *Consolations pour des cœurs scrupuleux et tristes* (nouvelle édition de Kaufmann, Augsb., 1835); *Psaumes de David*, traduits en vers, avec des mélodies.

Cf. *de Vita, moribus et obitu admodum reverendi et eximii viri Caspari Ulenbergii*, publié par Arnold Meshovius, curé de Saint-Pierre, à Cologne, ami d'Ulenberg, en 1638, à Cologne, et dont un extrait a été donné par le traducteur des *Vingt-deux Motifs*, Mayence, 1840. SCHRÖDL.

ULGÉRIUS fut, à dater de 1110, à la tête de l'école savante d'Angers, qu'avaient dirigée jusqu'en 1096 Marbod, et après lui le savant Godefroi Babion. Ulgérius devint, en 1113, archidiacre, et en 1124 évêque d'Angers. En 1131 le Pape Innocent II confirma, par une bulle du 29 octobre (*In Eminenti*) (1), à la demande d'Ulgérius, les possessions et priviléges de son Église. Ulgérius eut une longue lutte à soutenir contre Fromond, abbé de Vendôme, au sujet de certaines contributions. Le Pape Innocent II mit un terme à la discussion en 1136.

Ulgérius écrivit au même Pape en faveur du couvent de la Sainte-Vierge de Roë, *de Rotta*, fondé dans son diocèse, en 1093, par Robert d'Arbrissel. Ce couvent était en collision avec celui de Vendôme, dans le diocèse de Chartres, au sujet d'une église. Le Pape attribua l'église au couvent de Roë, dans une lettre adressée à l'évêque.

Cf. *Relatio pro monasterio Rotensi*, ed. Baluze, *Miscells*, III, 1679, in-8°; *Versus de Marbodo*, éd. Martène, *Thes. Anecd.*, t. I, 1717, chez Jaffé, l. c.

ULPHILAS, évêque des Visigoths du bas Danube, au quatrième siècle, remplit un rôle doublement important, en premier lieu comme principal propagateur du Christianisme parmi les Visigoths et les tribus germaniques (Ostrogoths, Bourguignons, Vandales), qui reçurent la foi des Visigoths, malheureusement sous la forme imparfaite et faussée de l'arianisme, dans laquelle Ulphilas l'avait répandue parmi les premiers; en second lieu par sa traduction de la Bible, qui a pour les Allemands non-seulement une grande valeur théologique, mais une immense valeur littéraire et nationale, parce qu'elle est la version allemande la plus ancienne de la Bible et le plus antique monument de la langue germanique dans sa forme primitive la plus parfaite. Nous avons déjà fait mention d'Ulphilas, sous ces deux rapports, dans l'article FRIDIGERN, où nous avons exposé les résultats tirés des sources nombreuses découvertes dans les temps modernes; puis dans l'article BIBLE (*traductions de la*). Pour éviter d'inutiles répétitions nous renvoyons à ces deux articles, et nous n'ajouterons que quelques détails en résumant les résultats obtenus.

Les renseignements obscurs et souvent discordants des historiens de l'Église grecque, Philostorge (1), Socrate (2), Sozomène (3), Théodoret (4), et ceux de

(1) Baluze, *Misc.*, III, 25. Jaffé, *Reg. Pont.*, 1851, p. 566 et 573.

(1) *Hist. eccl.*, *in Phot. Bibl.*, 2, 5.
(2) *Hist. eccl.*, 4, 33, 34.
(3) *Hist. eccl.*, 6, 37.
(4) *Hist. eccl.*, 4, 37.

Digitized by Google

Jornandès (1) et d'autres, ont été, dans les temps modernes, complétés et rectifiés par une notice sur la vie et la doctrine d'Ulphilas, qu'on lit dans les notes marginales d'un manuscrit de la bibliothèque impériale de Paris, que Georges Waitz, de Göttingen, a déchiffré le premier et qu'il a publié avec des explications (2). Le manuscrit renferme, outre divers traités, un compte-rendu du synode d'Aquilée de 381; les notes marginales qui s'y rapportent sont rédigées dans un sens arien, et non-seulement dues à un évêque nommé Maximinus, mais encore, comme Waitz l'établit avec vraisemblance, écrites de sa propre main. Les renseignements que renferment ces notes marginales sur Ulphilas sont probablement tirés d'une lettre d'un autre évêque arien, Auxence de Dorostorum (Silistrie). Comme on ne peut douter de l'authenticité de cette pièce, écrite vers la fin du quatrième siècle, et comme le rédacteur se dit un des disciples d'Ulphilas, il est évident qu'il faut s'en tenir à ce document pour tout ce qui concerne ce personnage. Il en résulte d'abord qu'on peut rejeter les formes si incertaines du nom d'Ulphilas, qui se trouvent dans les historiens, telles que *Urphilas*, *Gulfilas*, *Vulfilas*, et les essais faits pour déduire l'étymologie de ce nom, par exemple de *Wulfs* (3). Il en résulte ensuite qu'Ulphilas est né en 318, puisqu'il est dit qu'il mourut âgé de 70 ans en 388. Nous savons qu'un évêque goth prit part au concile de Nicée, et il est constant désormais que ce n'a pu être Ulphilas, comme on l'a cru. Quant à son origine, nous avons toute raison de nous en rapporter à Philostorge, suivant lequel Ulphilas descendait d'une famille grecque qui avait été emmenée prisonnière de guerre à la suite d'une invasion des Goths, sous l'empereur Valérien (258), et s'était établie à Sadagoltina, bourg situé près de la ville de Parnasse, en Cappadoce; car Philostorge était Cappadocien lui-même et était à même de connaître exactement ces détails. Cette origine d'Ulphilas, qui tenait autant des Grecs que des Goths, nous explique le rôle qu'il joua plus tard. Le Christianisme était souvent alors répandu parmi les païens par des prisonniers de guerre, parmi lesquels on rencontrait même des prêtres, et il est de bonne heure question de ces prisonniers parmi les Goths (ce sont ici les Visigoths, les Thérovingiens), qui résidaient sur la rive gauche du Danube. La notice est encore parfaitement d'accord avec les événements connus quand elle rapporte qu'Ulphilas se voua de bonne heure à l'état ecclésiastique, qu'il remplit jusqu'à l'âge de 30 ans les fonctions de lecteur, et qu'il fut ensuite sacré évêque. Ce fut en 348, et, comme les évêques qui le sacrèrent durent être nécessairement de la Mœsie ou de la Thrace voisines, et qu'à cette époque (sous Constance) l'arianisme dominait dans ces contrées, on ne peut douter qu'Ulphilas embrassa l'arianisme à dater de son sacre, sinon plus tôt. Ulphilas exerça pendant sept ans son ministère parmi les Goths de la rive gauche du Danube; en 355 une persécution ordonnée par Athanaric contre les Chrétiens l'obligea de passer le Danube avec la portion du peuple qui le reconnaissait comme évêque, et de chercher refuge et protection auprès de l'empereur de Constantinople, qui lui permit en effet de se fixer avec son troupeau entre le Danube et l'Hémus. Ce fait s'accorde encore avec un renseignement que donne Jornandès (1),

(1) *De Reb. Get.*, c. 51.
(2) Hanovre, 1840.
(3) Le nom d'Ulphilas rappelle la terminaison des noms si fréquents de Mainulf, Arnulf.

(1) C. 51.

Digitized by Google

qui rapporte qu'Ulphilas traversa le Danube avec une partie de Goths, qu'il nomme les petits Goths, et qu'il obtint le droit de résider au pied de l'Hémus.

Il dépeint ces Goths comme un peuple nombreux, mais pauvre et faible, ce qui s'explique par cela que la portion la plus importante et la plus considérable des Goths n'était point encore chrétienne. Du reste tous les Chrétiens ne suivirent pas Ulphilas au delà du Danube, et nous pouvons admettre avec beaucoup de vraisemblance que ce furent principalement les Ariens qu'Ulphilas emmena ; du moins nous savons avec certitude que les Goths, qui moururent plus tard pour la foi durant une nouvelle persécution ordonnée par Athanaric, n'étaient pas Ariens, mais Catholiques.

Ulphilas, dont la réputation se répandit au loin, continua pendant trente-trois ans à régir un troupeau qui lui était entièrement dévoué. En 360 il assista au synode arien de Constantinople. Plus tard, une lutte s'étant élevée parmi les Goths de la rive du Danube entre Athanaric et Fridigern, et ce dernier s'étant adressé à l'empereur arien Valens pour obtenir du secours, nous voyons Ulphilas intervenir en faveur de Fridigern, devenir l'instrument principal de la conversion de ce prince et de son peuple, qui était resté païen jusqu'alors, peu avant l'expédition des Huns, c'est-à-dire avant la grande invasion des Barbares. Lorsqu'en 370 Athanaric persécuta une seconde fois les Chrétiens, ceux-ci ne se réfugièrent pas auprès de Fridigern, parce que ce prince n'était pas Chrétien encore et parce qu'il n'abandonna le paganisme que pour l'arianisme. Au moment où ils traversèrent le Danube il n'était pas question de Fridigern.

En 388 Ulphilas, âgé de soixante-dix ans, fit un dernier voyage à Constantinople pour prendre en main la cause de l'arianisme. Il y mourut, en laissant un testament d'après lequel on peut exactement juger la foi de cet évêque. Les paroles les plus importantes de ce document sont celles-ci : *Ego Ulfila, episcopus et confessor, semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum. Credo unum esse Deum Patrem, solum ingenitum et invisibilem, et in ingenitum Filium ejus, Dominum et Deum nostrum, opificem et factorem universæ creaturæ, non habentem similem suum, et unum Spiritum, nec deum, nec dominum, sed ministrum Christi.*

Ainsi Ulphilas nie ouvertement le dogme fondamental du Christianisme, le dogme de la sainte Trinité, puisqu'il tient le Saint-Esprit pour un être subordonné au Christ et le servant. La doctrine d'Ulphilas quant à la seconde personne est plus équivoque, puisque Ulphilas professe formellement la divinité du Fils, mais d'un autre côté rappelle la doctrine arienne par la manière dont il parle et du Père, qu'il proclame seul Dieu, et du Fils, qu'il élève au-dessus des créatures, dont nulle ne lui est semblable, tout en le rapprochant par là même des créatures.

Si nous examinons la doctrine telle qu'elle est exposée dans la notice communiquée par Waitz, nous voyons qu'Ulphilas s'exprime d'une manière beaucoup moins vague sur la seconde personne et qu'il la définit un être créé : *Qui, Deus Pater, cum esset solus, non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suæ, sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suæ, sola voluntate et potentia, impassibilis impassibiliter, incorruptibilis incorruptibiliter, et immobilis immobiliter, unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit.* Toutefois il reste toujours à décider si le rédacteur de cette

Digitized by Google

notice, qui était évidemment un Arien très-prononcé, n'a pas exposé la doctrine d'Ulphilas dans un sens par trop favorable à sa propre opinion. On ne peut révoquer en doute, d'après tout ce qui précède, qu'Ulphilas fût véritablement un Arien, qu'il considérât les homoousiens (Catholiques) comme des hérétiques, et il peut néanmoins n'être pas tout à fait indifférent de savoir s'il erra plus par la raison que par le cœur, et il se pourrait que la première hypothèse fût la véritable. Ulphilas tient avec fermeté et chaleur à la divinité de Jésus-Christ; il n'y a pas de preuve qu'il ait persécuté les Catholiques; il a dû au contraire, comme évêque, être en commerce avec des évêques catholiques, et on nous le dépeint comme un homme loyal, zélé, dévoué à ses ouailles. Le récit de Sozomène, suivant lequel Ulphilas n'aurait embrassé l'arianisme que plus tard, et uniquement par des motifs mondains, est complétement réfuté par ce que nous venons de voir.

Mais ce qui prouve par-dessus tout qu'Ulphilas, lors même qu'il aurait été dans l'erreur, n'était point un hérétique malveillant et dominé par l'esprit de parti, c'est le grand et durable monument de son activité, c'est sa traduction de la Bible. Sauf un passage, tout au plus, qu'on a de bons motifs pour ne pas attribuer à Ulphilas (1), elle est exempte de toute trace d'arianisme, ce qui est d'autant plus important qu'en général les Ariens s'appliquaient à torturer et à interpréter l'Écriture dans leur sens, et qu'il eût été bien facile à Ulphilas de fausser sa traduction si sa pensée avait été déloyale.

(1) Ce passage est celui de *Phil.*, 2, 6, où τὸ εἶναι ἴσα θεῷ est traduit non par *samaleiko* (*æqualem*), mais par *guleiko* (*similem*) *visan*; mais ces Épîtres portent des traces évidentes sinon d'une traduction postérieure, du moins d'un remaniement.

Entrons dans quelques détails sur cette traduction.

Tous les anciens écrivains attestent qu'Ulphilas, après avoir inventé un alphabet gothique, ou plutôt après avoir transformé l'alphabet grec, traduisit en langue gothique la sainte Écriture. Il faut en excepter, il est vrai, les livres des Rois, tant que nous n'aurons pas le moyen de réfuter directement l'affirmation formelle de Philostorge, qui dit qu'Ulphilas ne les traduisit pas.

Des témoignages postérieurs, dont le plus récent est celui de Walafried Strabon, abbé de Reichenau, au neuvième siècle, attestent que dans les siècles postérieurs à Ulphilas une traduction allemande de la Bible jouit d'une grande autorité, notamment parmi les Goths d'Italie. A dater de cette époque nous perdons la trace de cette traduction jusqu'au seizième siècle. Alors Antoine Morillon, secrétaire du cardinal Granvelle (et non le professeur Mercator de Duisbourg), découvrit dans l'abbaye de Verden sur la Ruhr, en Westphalie, un précieux manuscrit sur parchemin pourpre, écrit en lettres d'argent, lequel, ainsi qu'on le reconnut bientôt, contenait la traduction gothique des quatre Évangiles. Ce *Codex argenteus*, après diverses vicissitudes, après avoir été, vers la fin du seizième siècle, à Prague, fut, en 1648, apporté par le général suédois Königsmark de Prague à Upsal, enlevé de là et transporté en Belgique, reconquis, non sans avoir été gravement endommagé, par le comte de la Gardie, et replacé dans la bibliothèque de l'université d'Upsal. Il a été publié pour la première fois en 1665 par François Junius, et a pendant longtemps été le seul manuscrit connu de l'ancienne traduction gothique. Au dix-huitième siècle Knittel de Brunswick publia un nouveau fragment important de l'Épître aux Romains. Au dix-neuvième siècle le cardinal Maï et

Digitized by Google

Castiglione découvrirent, dans des palimpsestes de Milan, outre des fragments de l'Évangile de S. Matthieu et de l'Épître aux Romains, des fragments considérables de la plupart des Épîtres de S. Paul et quelques fragments de peu d'importance des livres d'Esdras et de Néhémie, qu'ils publièrent. Une nouvelle découverte, ayant rapport à la Bible, fut celle d'une interprétation gothique de l'Évangile de S. Jean, faite par Maassmann dans la bibliothèque de Vienne.

La traduction, dont nous possédons les fragments que nous venons d'énumérer, comprenait toute l'Écriture (sauf, nous l'avons dit, les livres des Rois), notamment tout le Nouveau Testament, et c'est ce que prouvent: 1° ces fragments mêmes; car comment comprendrait-on que le traducteur se fût plutôt attaché aux livres d'Esdras et de Néhémie qu'aux autres livres de l'Ancien Testament? 2° des citations tirées notamment des Psaumes et des livres de Moïse, et d'autres indications qui se trouvent dans l'interprétation de l'Évangile de S. Jean, découverte à Vienne.

Ce qui démontre que la traduction prisco-germanique, que ces fragments nous ont fait connaître, est en effet une traduction gothique, et que c'est celle qui est connue sous le nom d'Ulphilas, s'il fallait encore des preuves, ce sont les restes, quelque insignifiants qu'ils soient d'ailleurs en eux-mêmes, qu'on a découverts de la langue gothique.

Mais en même temps rien ne constate qu'Ulphilas ait réellement traduit toute la Bible, et qu'il n'ait pas uniquement commencé une œuvre qui a été achevée par d'autres et qu'on a attribuée au premier traducteur; car les Épîtres de S. Paul, notamment, renferment des traces certaines d'une origine postérieure, qu'on peut rapporter aux Ostrogoths d'Italie, au moins quant à la forme dans laquelle nous les possédons aujourd'hui.

Ulphilas a traduit d'après le texte grec, ce que constatent non-seulement des témoignages positifs (1), mais une comparaison exacte avec ce texte grec, auquel la traduction se rattache constamment et dans les moindres détails, par exemple dans l'usage des particules.

Cependant on ne peut méconnaître que dans beaucoup de passages, notamment là où le texte latin ajoute quelque chose au texte primitif, la traduction gothique s'accorde avec le texte latin et non avec le texte grec, moins, il est vrai, avec la Vulgate qu'avec d'autres traductions latines; cela peut s'expliquer facilement par d'autres indices dénotant qu'il y a eu un remaniement postérieur, dans lequel on a eu égard au texte latin.

La traduction elle-même n'est pas sans faute, mais en somme elle est remarquable; elle reproduit fidèlement le texte grec, sans tomber dans des imitations absurdes et contraires au génie de la langue; l'affinité de la langue gothique avec la langue grecque rend facile la traduction littérale, et c'est ce qui donne à cette version une valeur critique importante pour fixer les leçons, car, sous ce rapport, nulle autre traduction ne lui est supérieure. — Nous ajouterons une seule observation: c'est que le *Codex argenteus* donne les Évangiles dans l'ordre inaccoutumé suivant : S. Matthieu, S. Jean, S. Luc, S. Marc.

La première édition des Évangiles, d'après le *Codex argenteus*, fut donnée par Fr. Junius, Dortrecht, 1665, 2 vol. in-4°. Elle est très-fautive et n'a plus de valeur que par les notes que Th. Mareshall ajouta à une partie du texte. Après plusieurs autres éditions insi-

(1) Sim. Metaph., *in Act. S. Nicetæ. Acta Sanct. Sept.*, V, p. 41, ed. Antwerp., et Sixt. Sinens., *Bibl.*, IX, p. 390, ed. Colon.

Digitized by Google

gnifiantes ou tout à fait sans valeur, parut l'édition revue exactement d'après le texte du *Codex argenteus*, par Ihre, professeur d'Upsal, publiée en 1773, à Berlin, par Büsching, et augmentée de bonnes notes par F. Gordon.

Le fragment de l'Épître aux Romains, découvert par Knittel, à Brunswick, et publié dans cette ville en 1762, fut inséré pour la première fois dans l'édition de Zahn (Weissenfels, 1805), jusqu'alors la plus complète, et renfermait en outre une grammaire gothique et un glossaire. Enfin une édition tout à fait complète, et qui ne laisse rien à désirer, a été publiée par Gabelentz et Löbe, Leipzig, 1843, 2 vol. in-4°; outre le texte de tous les fragments découverts, exactement revus d'après les manuscrits, elle renferme une traduction latine littérale et exacte, des notes critiques et grammaticales, et, dans le second volume, une grammaire et un lexique gothiques.

Nous ne pouvons que rappeler ici en terminant l'extrême importance que la traduction d'Ulphilas présente au point de vue de la philologie, et pour la langue allemande en particulier, dont le gothique est la forme la plus ancienne et la plus complète, et pour l'étude des langues en général, puisque le gothique forme le lien, d'une part, entre les branches orientales et occidentales de la souche des idiomes indo-germaniques; d'autre part, entre l'ancienne et la nouvelle formation de la langue allemande, dont, à partir du gothique, on peut suivre le développement régulier.

Cf. Stamm, curé de Helmstädt, *Préparation à l'étude d'Ulphilas*, Paderborn, 1850, renfermant une grammaire gothique, composée d'après l'ouvrage de Gabelentz et Löbe, qui n'est pas facilement abordable, des fragments de lecture et un glossaire; l'article GOTHS. Frédéric MICHÉLIS.

ULRIC (S.), D'AUGSBOURG. Ce grand homme naquit en 890 à Augsbourg (et non à Dillingen ou Wittislingen); son père était Hupald, comte de Dillingen; sa mère, Dietpirch, fille de Burchard, duc de Souabe. Ses parents eurent honte d'abord de la maigreur et de l'état chétif de leur enfant; mais ils eurent bientôt la joie de le voir se fortifier, après l'avoir sevré, conformément au conseil d'un sage ecclésiastique. L'enfant fut confié à la célèbre abbaye de Bénédictins de Saint-Gall (1), où les moines Waninc et Hartmann le jeune furent ses professeurs de grammaire et de théologie. Le jeune écolier fit de rapides progrès dans la science et dans la piété, et pour le récompenser, comme pour profiter de sa belle voix, et faire en même temps honneur à ses parents, il était souvent chargé de la lecture dans le réfectoire : *In refectorio, coram patribus, ubi vel in puncto peccare capitale erat, lector inoffensus creber erat, quamvis canonicus* (2).

Ste Catherine Wiborada exerça la plus salutaire et la plus durable influence sur le jeune Ulric. Cette pieuse vierge, née à Klingnau, dans l'Argovie, après un pèlerinage qu'elle avait accompli avec son frère Hitto à Rome, avait vécu en solitaire d'abord dans le voisinage de la cathédrale de Constance, puis à Saint-George, et s'était fait enfermer dans une petite cellule près de l'église de Saint-Mang, dans le couvent de Saint-Gall, par l'évêque Salomon de Constance. Elle y mena une vie des plus austères, priant et récitant en latin les Psaumes qu'elle avait appris de son frère Hitto; elle faisait des reliures pour la bibliothèque de Saint-Gall, tissait, préparait des hosties et d'autres objets nécessaires

(1) *Voy.* GALL (S.).
(2) Ekkeh. IV *cas. S. Galli*, dans Pertz, II, p. 107.

Digitized by Google

au culte, dirigeait un certain nombre de pieuses femmes, qui demeuraient autour de sa cellule, et répandait son influence au loin par de sages et saints avis; car on venait la visiter de toutes parts; elle donnait ses pieuses exhortations par la petite fenêtre de sa cellule, et ramenait à la vertu ceux qui s'en écartaient. Ulric fit la connaissance de Wiborada durant son séjour à Saint-Gall.

Tandis que, les jours de congé, ses camarades se livraient à leurs amusements ordinaires, Ulric allait secrètement visiter la pieuse institutrice, pour entendre de sa bouche les paroles de la vie éternelle; elle l'exhortait surtout à la chasteté, lui apprenait à fuir le commerce des femmes, lui conseillait, en cas de tentation, de changer de lieu, de se réfugier dans la prière, et, si la tentation ne cédait pas, de placer pendant quelque temps son doigt dans la flamme d'un cierge allumé. Elle lui donna, en mémoire de ses leçons, un cordon en lin tissé de ses mains. Les paroles de Wiborada tombèrent dans le cœur d'Ulric comme dans un sol fertile. Il se mortifiait en portant un cilice, dormait sur une pierre, fréquentait assidûment l'église, et s'attira par une piété fervente, que rehaussait sa grande naissance, la considération des religieux de Saint-Gall, au point qu'ils lui témoignèrent le désir de le conserver parmi eux et de le voir un jour à leur tête. Ils le sollicitèrent souvent de prendre leur habit, et Ulric paraissait en effet avoir un grand penchant pour la vie monastique. Cependant il ne voulut point prendre une résolution d'où dépendait sa vie entière sans avoir consulté Wiborada.

Elle l'engagea à revenir au bout de trois jours, pria ardemment Dieu dans l'intervalle, et lui annonça à son retour qu'il n'était pas destiné par Dieu à être le père spirituel de ce couvent, mais que sa vocation était de servir le Seigneur, en qualité d'évêque, vers l'est, à un endroit où un fleuve limitait deux contrées, et que c'était là qu'il aurait à souffrir plus que tous ses prédécesseurs de la part des païens et des mauvais Chrétiens.

C'est ainsi qu'Ulric fut réservé au diocèse d'Augsbourg. En attendant il demeura, surtout par attachement pour Wiborada, plus longtemps que ses condisciples à Saint-Gall, et revint enfin à Augsbourg, dont il avait été nommé chanoine dès son enfance, *ubi canonicus ab infantia erat* (1). Ses parents le placèrent alors dans la maison de l'évêque Adalbéro d'Augsbourg, qui exerçait une grande influence sur les affaires et qui était connu pour sa sagesse, son habileté et ses talents : *Præsulis Augustensis Ecclesiæ Adalberonis dominio, quem multa tunc temporis sapientia repletum musicaque arte præ cæteros præditum, gubernaculaque regni plene omnia cum rege disponentem, agnoverunt* (2).

Adalbéro nomma le jeune Ulric chambellan. Peu de temps après Ulric fit un pèlerinage à Rome, revint dans sa patrie, ne rentra pas au service du nouvel évêque Hiltine, *qui tantæ non fuit celsitudinis ut suo se vellet applicuisse servitio* (3), mais resta auprès de sa mère, devenue veuve. Après la mort de l'évêque Hiltine († 923) la prophétie de Wiborada se réalisa; Ulric fut élu évêque d'Augsbourg, grâce à l'intervention de son neveu, Burkhard, duc d'Alémanie, et d'autres de ses parents auprès de l'empereur Henri. *Rex vero, intuens herilitatem staturæ illius* (Ulric) *et comperiens doctrinæ suæ scientiam, petitioni eorum* (Burkhard et ses parents) *assensum præ-*

(1) Ekkeh., dans Pertz, II, 108.
(2) *Vita S. Oudalrici, a Gerhardo scripta*, dans Pertz, *Script.*, IV, 386.
(3) *Ib.*, p. 387.

Digitized by Google

bens, REGIO MORE IN MANUS EUM ACCEPIT *munereque pontificatus honoravit. His vero ita peractis, hilari animo de rege revertentes et ad Augustam pervenientes, secundum edictum potestativa manu vestituram episcopatus sibi perfecerunt. Succedente vero tempore Nativitatis Domini, in die solemnitatis Innocentum, consuetudinario ritu ordinatio ejus peracta est* (1).

Les invasions des Magyares (2) avaient horriblement éprouvé Augsbourg. Lorsque Ulric prit possession de son siége il trouva les églises ruinées, la population décimée, les villes pillées, brûlées, les habitants dans la misère la plus profonde : *Muros ecclesiæ undique depositos omniaque ædificia nimis dilapsa, sicut sub priori antistite igne sunt consummata; maxima pars familiæ a paganis occisa erat et oppida exusta et deprædata; pars autem familiæ, quæ remanserat, in magno egestatis labore erat afflicta* (3). Le premier soin d'Ulric fut d'appeler des architectes, de réunir la population, *adquisitis architectis et multitudine congregata familiæ* (4), de rétablir les bâtiments en ruines, notamment l'église de Sainte-Afre (5).

Mais à peine Ulric achevait-il son œuvre de restauration que les Magyares inondèrent de nouveau l'Alémanie (925), s'approchèrent de la ville et l'assiégèrent. Ulric eut recours aux armes de la prière, fit poser à terre devant l'autel, en sa présence, tous les nourrissons de la ville, mêla ses supplications aux vagissements de ces innocentes créatures, et, nouvel Ézéchias, obtint du Ciel l'éloignement de ses implacables ennemis, qui levèrent le siége sans avoir commis le moindre dommage (1). Les Magyares parurent également à cette époque devant Saint-Gall, et tuèrent dans sa cellule de Saint-Mang la sainte recluse Wiborada (2).

Lorsque Ulric vit sa ville épiscopale à l'abri de l'ennemi, qu'il y eut rétabli l'ordre, qu'il en eut relevé les ruines, il se rendit à la cour du roi Henri, auquel il consacra ses services jusqu'à sa mort († 936). Il demeura également au service de son fils et successeur Othon Ier et lui garda une inviolable fidélité. Quoique ce service ne fît de lui ni un vain courtisan, ni un rude soldat, et qu'il ne perdît pas un jour de vue ses obligations épiscopales envers son diocèse, il se sentit de plus en plus animé du désir de se vouer uniquement aux devoirs de sa charge pastorale. Il avait confié l'éducation littéraire d'Adalbéro, son neveu, fils de sa sœur Liutgarde, à un savant Bénédictin, *cuidam doctissimo magistro Benedicto monacho* (peut être l'abbé Benoît de Wessobrune) (3) *ad erudiendum scientiam grammaticæ artis et aliorum librorum* (4). Adalbéro ayant atteint l'âge convenable, Ulric le présenta au service du roi, qui, le trouvant parfaitement à son gré, lui permit de prendre la place de son oncle : *Itinera hostilia cum militia episcopali in voluntatem imperatoris perageret et in curte imperatoris ejus vice assiduitate servitii moraretur* (5).

Ainsi Ulric vit s'accomplir son ardent désir et put suivre l'attrait de son cœur, qui le ramenait à son troupeau. De

(1) Pertz, p. 387. Conf. Braun, *Hist. des évêques d'Augsbourg*, Augsbourg, 1813, t. I, p. 188-190.
(2) *Voy.* MAGYARES.
(3) Dans Pertz, *Script.*, IV, 387.
(4) Id., *ib.*
(5) *Voy.* AFRE, et Braun, I, 190-192.

(1) Ekkeh. IV, dans Pertz, II, 109.
(2) *Voir*, sur Wiborada, Ekkeh. IV, *Cas. S. Galli*, dans Pertz, II, 107, 117 et 119; et Pertz, *Script.*, IV, 452-457. Bolland., ad 2 Maj. Arx, *Hist. de S. Gall*, I, 214-216.
(3) *Voy.* WESSOBRUNE.
(4) Pertz, *Script.*, IV, 389.
(5) Ib., *ib.*

Digitized by Google

retour dans sa ville épiscopale il s'unissait chaque jour aux chanoines de sa cathédrale pour prier avec eux, *cum* MATRICULARIIS *in choro ejusdem* MATRICULÆ, célébrer l'office quotidien, auquel il ajoutait ceux de la Ste Vierge, de la sainte Croix, de tous les saints, tout le Psautier, et dire successivement deux ou trois messes. Il jeûnait rigoureusement, quoique sa table fût somptueusement servie pour ses hôtes, portait une chemise de laine sur le corps, dormait peu, jamais dans un lit de plumes, *sed psiathio et sago, aut tapetis suppositis* (1), et après Complies gardait strictement le silence.

Bernon, un de ses biographes, raconte le fait suivant pour donner un exemple du recueillement d'Ulric. Un jour, c'était un jeudi soir, Ulric et son hôte et ami, S. Conrad, évêque de Constance, s'entretenant des choses du Ciel, oublièrent les mets qu'on avait placés sur la table, si bien que le vendredi matin ils étaient encore assis tous deux devant les aliments auxquels ils n'avaient pas touché. Survint un messager du duc de Bavière, auquel Ulric offrit, à son départ, un morceau de viande de sa table. Le messager, de retour à la cour de Bavière, fit grand bruit du scandale qu'avaient donné ces deux évêques, et, voulant prouver qu'ils violaient impudemment la loi de l'abstinence, il tira de sa poche le morceau de viande qu'on lui avait donné, et qui se trouva à sa grande surprise transformé en poisson : *Qua de causa gloriosi effigiei pontificis piscis, in perpetuum hujus miraculi memoriam, compingi solet* (2).

Pendant la journée le saint évêque était toujours occupé, soit de son clergé, soit de son église, soit des écoles, soit de sa ville, qu'il faisait entourer de murailles en prévision de l'invasion menaçante des Hongrois. *Otio inani nullo tempore animum suum subjacere patiebatur, nisi aliquid utilitatis excogitaret aut perpetraret, sive de ecclesia, quam undique dilapsam invenit, vel de ejus ornatu, vel de paraturis altarium et clericorum, et de disciplina canonicorum, et de* SCOLA, *et de sustentatione et salvatione familiæ, et qualiter civitatem, quam ineptis valliculis et lignis putridis circumdatam invenit, muris cingere valuisset, quia in his temporibus Ungrorum sævitia in istis provinciis more dæmoniorum grassabatur* (1). Sa charité envers les malheureux et les pauvres était admirable. Un prêtre de sa maison était chargé, toutes les fois que l'évêque se mettait à table, de distribuer parmi les pauvres soit des aumônes, soit le premier service du repas. Les mets les plus choisis, les vins les plus précieux de sa table étaient ainsi distribués aux gens malades, infirmes, nécessiteux. Une foule de pauvres le suivait toujours, même durant ses voyages : *Amantissimus quoque comitatus pauperum semper cum eo inter sua loca ibat, qui virtutem cabalcandi habebant, in cautissimis ambulatoribus pergebant, alii autem his vehiculis, in quibus soliti erant pergere, cum carpentis episcopalia ministeria portantibus, perrexerunt* (2). Il fonda ou du moins dota richement l'hôpital de la Croix, destiné à douze pauvres (3).

Il exerçait l'hospitalité de la manière la plus libérale ; il hébergeait dans son palais les ecclésiastiques, les moines, les religieuses en voyage, tant qu'ils voulaient rester chez lui : *Clericos autem suos ex familia, vel liberos mediocres vel nobiliores, summa diligentia nutrire et* DOCERE *præcepit, et,*

(1) Pertz, p. 390.
(2) Id., 391.

(1) Pertz, 391.
(2) Id., 394.
(3) Braun, I, 203-209.

Digitized by Google

quoscunque inter eos honore dignos cognovit, ministeriis et congruis beneficiis ditiores fecit (1). Tous ses sujets laïques avaient en lui un maître bienveillant et sûr, tous ceux qui faisaient partie de sa maison un protecteur infatigable.

La manière dont Ulric passait le carême et le temps pascal était remarquable. Il assistait tous les jours à la messe et passait toute la matinée, jusqu'à vêpres, dans l'église; de là il allait visiter les indigents, lavait les pieds à douze pauvres auxquels il donnait un denier; alors seulement il se mettait à table. Pendant son repas il écoutait la lecture et s'occupait de ses hôtes, auxquels il faisait paternellement les honneurs de sa table. Il passait ainsi tout le carême, *usque in diem indulgentiæ, quem dicunt Pasca palmarum* (2). Le dimanche des Rameaux, il chantait la messe *de Sancta Trinitate* dans l'église de Sainte-Afre, bénissait les rameaux et se rendait processionnellement à la cathédrale : *Evangelio, et crucibus, et fanonibus, et cum effigie sedentis Domini super asinum, cum clericis et multitudine populi ramos palmarum in manibus portantis, et cum cantationibus ad honorem ejusdem diei compositis, et cum magno decore pergebat usque ad collem qui dicitur Perleihe; ibique obviam ei veniebat chorus canonicorum cum magna pulchritudine et cum civibus qui in civitate remanserant, et qui de oppidis circumjacentibus ipsis se jungere voluerunt ibi* (3). Après avoir prêché sur la Passion du Sauveur, le plus souvent en mêlant ses larmes à celles des fidèles, il se rendait en procession à la cathédrale, où la grand'messe terminait la solennité. Les trois jours suivants il avait coutume de présider un synode diocésain. Le jeudi saint il commençait l'office de très-bonne heure, prêchait après l'Évangile, donnait l'absolution au peuple, recevait l'offrande de tout le clergé réuni en synode, et continuait l'office jusqu'à la consécration du saint chrême et des saintes huiles. Cette consécration avait lieu très-solennellement : *Hoc* (les saintes huiles) *fecit magna reverentia sibi apportari, cum crucibus et cum pueris portantibus sub palliolo occultatis, et cum cereis, cum versibus ad hoc ministerium compositis* FORMOSISSIME DECANTATIS, *et cum processione duodecim presbyterorum, qui cum eo usque in finem missæ in suo ministerio perseverare debuerunt. Ritu autem sibi allato, humillime suscepit et totam synodum rogavit ut, quando ille crucem benedicendo super illud faceret, et ipsi, cum eisdem presbyteris qui in processione erant et sibi assistebant, benedicere non desisterent, cæterumque populum Pater noster cum magna humilitate decantare rogavit* (1).

Après la consécration et la communion des fidèles, et les vêpres terminées, il distribuait dans la sacristie le saint chrême et les saintes huiles au clergé, allait à l'hôpital des pauvres, les servait, retournait à l'église, où il habillait douze mendiants et distribuait différents présents. Alors seulement il se mettait à table : *Cibatisque omnibus cum eo manentibus, exemplo Domini, pedes discipulorum suorum lavare cœpit, lavationeque cum antiphonis congruentibus, et versibus, et lectionibus, decentissime peracta, pocula optima in suis cellariis recondita cum magna caritate et humilitate sufficienter porrexit* (2).

Le vendredi saint, outre le bréviaire, il récitait de bonne heure le Psautier,

(1) Pertz, IV, 390.
(2) Id., 391.
(3) Id.

(1) Pertz, 392.
(2) Id.

Digitized by Google

et sacro Dei ministerio perpetrato, populoque sacro Christi corpore saginato, et consuetudinario more quod remanserat SEPULTO (c'est-à-dire qu'il déposait dans un lieu à part les saintes hosties qui restaient), il redisait le Psautier et rentrait dans ses appartements; il ne prenait rien ce jour-là que du pain et de la bière, et il en faisait donner à ceux qui se trouvaient chez lui.

Le samedi saint, après la messe, et après avoir récité le Psautier, il prenait un bain, *quo nunquam uti solebat eo tempore nisi in sabbato ante quadragesimam et in media quadragesima, et eo die* (1), bénissait le cierge pascal et les fonts baptismaux, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, y baptisait trois jeunes garçons, chantait la grand'messe, donnait la communion au peuple et invitait une foule de personnes à sa table.

Le jour de Pâques il disait d'abord une messe, *de Sancta Trinitate*, en présence de quelques ecclésiastiques, dans l'église de Saint-Ambroise, UBI DIE PARASCEVE CORPUS CHRISTI SUPERPOSITO LAPIDE COLLOCAVIT (2); puis il se rendait processionnellement avec le clergé dans l'église de Saint-Jean, *secum portato corpore Christi, et Evangelio, et cereis, et incenso, et cum congrua salutatione versuum a pueris decantata* (3). De l'église de Saint-Jean il allait à la cathédrale, *cum antiphonis ad honorem hujus diei congruentissime compositis;* il y chantait solennellement la grand'messe, et distribuait à tout le monde le corps du Seigneur.

Alors avait lieu un joyeux banquet pascal. On préparait trois tables dans son palais : la première pour l'évêque et ses hôtes, la seconde pour le clergé de la cathédrale, la troisième pour le clergé de Sainte-Afre. Après le *Benedicite* l'évêque distribuait à tous les assistants des portions de l'agneau pascal qu'on avait bénit à la messe : *Carnes agni et particulas lardi, inter missarum solemnia benedicti, omnibus dispensavit* (1). Pendant le repas ses hôtes étaient réjouis par les sons d'une agréable symphonie : *Tempore enim statuto symphoniaci venerunt, quorum tam copiosa multitudo fuit ut pene intercapedinem aulæ secundum ordinem stando implevissent, et tres modos symphonizando perfecerunt* (2). Pendant que la joie respirait partout dans le palais, l'évêque faisait servir une *charité* (un nouveau service de mets et de vins) au clergé de la cathédrale, avant lequel celui-ci chantait un répons en l'honneur de la résurrection; on en faisait de même au clergé de Sainte-Afre. Vers le soir on servait la troisième charité, et le clergé buvait et chantait joyeusement pour la troisième fois.

Le lundi de Pâques l'évêque administrait la Confirmation dans l'église de Sainte-Afre.

Après Pâques il visitait, quand il le jugeait nécessaire, les couvents, les chapitres et paroisses de son diocèse. Les abbayes de Feichtwangen, Staffelsée, Füssen, Wiesensteig et Hébach, étaient les principaux objets de sa sollicitude; il ne les donnait jamais en fief à un laïque et en garda la jouissance, afin d'avoir toujours le moyen de les visiter, d'y demeurer et de corriger ce qui pouvait être en défaut, *ut facilitatem ea visitandi, et ibi manendi, et quæ necessaria sunt corrigendi in stipendiis habuisset* (3).

Quand il voyageait il était assis sur un char traîné par des bœufs : *In solio super carpentum composito de hume-*

(1) Pertz, 392.
(2) Id., 392.
(3) Id., 393.

(1) Pertz, 393.
(2) Id.
(3) Id.

Digitized by Google

rulis plaustri in ferro pendente (1), pour n'être pas troublé par le peuple dans la récitation des psaumes, qu'il disait assidûment tout le jour avec son chapelain. Il était toujours accompagné par quelques-uns des prêtres et des chapelains les plus expérimentés de son clergé, afin de pouvoir partout dignement célébrer le culte divin; il était habituellement aussi suivi d'un certain nombre de vassaux expérimentés et sûrs, dont les conseils lui venaient en aide dans les affaires civiles et religieuses, *ut eorum consilio caute tractare et regere semper paratus esset* (2).

Il faisait chaque jour distribuer des largesses aux conducteurs de son char, qui étaient obligés de veiller sur lui pour le préserver des accidents de la route. La foule des pauvres, nous l'avons dit, ne faisait pas défaut à son escorte. Quand il était arrivé à un couvent, et qu'il y résidait quelque temps, il n'y restait pas oisif; il visitait les travaux, inspectait le mobilier, revisait les règlements, examinait les revenus, consolidait les droits, et terminait ordinairement, quand cela était nécessaire, par administrer la Confirmation : *Nunquam otiosus manebat, nisi in ædificiis ecclesiæ, vel claustrorum, vel aliorum ædificiorum, vel murorum antea præparatis et collectis suppellectilibus laborasset. Vitam vero in eodem monasterio Deo militantium monachorum sive canonicorum et stipendia eorum omnino regere et componere studuit, et jus familiæ dissolvere non concessit. Dona etiam S. Spiritus tradere, ubi necessitas fecit, cum confirmatione chrismatis non omisit.*

Il visitait non-seulement les couvents et les chapitres, mais tout son diocèse, afin d'y établir partout le bon ordre, et d'y faire entendre la parole de Dieu, *causa regendi et prædicandi atque confirmandi* (1). Il était reçu partout avec tous les honneurs imaginables, *cum Evangelio et aqua benedicta et sonantibus campanis* (2). Immédiatement après l'office il réunissait autour de lui les prud'hommes de la paroisse, leur demandait des renseignements sur tout ce qui avait besoin d'être repris, tout ce qui se faisait de contraire aux lois du Christianisme : *Prudentioresque et reraciores sacramento interrogare præcepit, quæ in illa parochia emendatione digna fuissent, et contra jura Christianitatis perpetrata peccata* (3). S'il y avait du désordre, du scandale, il agissait sans faire acception de personne, et prenait, après avoir consulté son clergé, les mesures propres à réparer le mal. Il portait une attention spéciale aux cas difficiles, puis il administrait la Confirmation. Si le jugement des causes qui lui étaient soumises ou la Confirmation le retenaient jusqu'au soir, il faisait allumer des torches et ne quittait l'église que lorsqu'il avait terminé avec tout le monde. Alors seulement il rentrait pour prendre son repas, non sans avoir préalablement encore distribué des aumônes aux pauvres, des aliments aux malades et aux nécessiteux (4). Après la visite des paroisses il présidait, à certains jours, les chapitres, où il réunissait l'élite de son clergé, *capita cum clericis*, les interrogeait sur la manière dont ils célébraient le culte quotidien, dont ils instruisaient et gouvernaient les fidèles, baptisaient les enfants, visitaient les malades, administraient les derniers sacrements, soignaient la sépulture des fidèles, distribuaient les aumônes, soutenaient les pauvres et les orphelins, servaient les

(1) Pertz, 393.
(2) Id.

(1) Pertz, 393.
(2) Id.
(3) Id.
(4) Id.

Digitized by Google

étrangers, exerçaient l'hospitalité; sur le soin qu'ils mettaient à n'avoir pas de femmes auprès d'eux, à ne pas donner de soupçons fâcheux sur leur compte, à ne pas chasser avec des chiens ou des oiseaux, à ne pas fréquenter les cabarets, à ne pas hanter les banquets, les festins, à ne pas se livrer à des jeux illicites, à ne pas se mêler aux disputes, aux rivalités de leurs paroissiens, à ne pas assister aux noces; sur leur assiduité à fréquenter les réunions ecclésiastiques, à visiter leurs églises, leur fidélité à obéir aux magistrats, à se montrer zélés, dévoués et capables dans tous les actes de leur ministère. *Congregatis ante se clericis, archipresbyteros et decanos, et optimos quos inter eos invenire potuit, qualiter quotidianum Dei servitium impleretur, et qualiter illis populus subjectus ex eis regeretur in studio prædicandi docendique; quanta cautela infantes baptizarentur, infirmi visitarentur et ungerentur, defunctorum etiam corpora quanta compassione sepulturis traderentur* (*qualiter de decimis et oblationibus fidelium pauperes et debiles recrearentur*); *viduis et orphanis in universis necessitatibus subrenirent, quantoque studio in hospicibus et advenis Christo ministrarent; si subintroductas mulieres secum habuissent et inde crimen suspicionis indicerent; si cum canibus et accipitribus venationes sequerentur; si tabernas, causa edendi et bibendi, ingrederentur; si ebrietates et comessationes supra modum amarent; si rixis, et contentionibus, et æmulationibus deservirent; si nuptiis secularibus interessent, vel si aliqua eorum ministerio indecentia in consuetudine haberent; si per kalendas, more antecessorum suorum, ad loca statuta convenirent, ibique solitas orationes explerent suasque ecclesias ad tempus reviserent; si obedientiam eorum magistris præbuissent et in toto suo ministerio devoti et apti manere studuissent* (1). Après un mûr examen il louait et encourageait ceux qui remplissaient leur devoir avec zèle; il reprenait sévèrement les négligents et les coupables. Outre les voyages réguliers qu'il entreprenait pour visiter les paroisses, il se déplaçait souvent pour consacrer de nouvelles églises; dès que la cérémonie était terminée il prenait en main les dotations faites en faveur de l'église consacrée, afin que les anciennes églises environnantes n'eussent point à souffrir de la nouvelle création.

Ulric prit une position digne de lui dans les déplorables troubles qui agitèrent Augsbourg et le diocèse, en 952-954, par suite de la révolte de Ludolph, duc d'Alémanie, contre son propre père, le roi Othon Ier. Quoique l'Alémanie et la Bavière se prononçassent contre Othon, Ulric demeura fidèle à l'empereur. Sa noble constance attira sur Augsbourg la colère du comte palatin Arnoulph (fils du fameux duc de Bavière Arnoulph, mort en 937), qui avait embrassé le parti de Ludolph et cherchait à reconquérir le trône de Bavière occupé par ses ancêtres. Augsbourg fut pris, pillé par Arnoulph; Ludolph s'empara de tous les biens du diocèse, les distribua en fief à tous ses partisans; les soldats d'Ulric furent pris, séduits ou dépouillés; il ne lui resta d'autre refuge que le château de Mantahinga, dans la Souabe, où il fut assiégé par Arnoulph; finalement il fut délivré par ses frères, les comtes Adalpert et Dietpalt, qui surprirent les assiégeants, les défirent et en tuèrent la majeure partie. Ceux qui avaient participé au siége et au pillage d'Augsbourg furent de leur côté atteints par la justice divine; Arnoulph, pendant qu'Othon assiégeait Ratisbonne,

(1) Pertz, 393.

Digitized by Google

fut percé d'un coup de lance; un autre pillard mourut d'un coup de pied du cheval qu'il avait acheté avec le prix d'un livre volé après l'assaut. Beaucoup d'autres pillards, effrayés par ces exemples, rapportèrent les objets qu'ils avaient enlevés et demandèrent pardon. Ulric n'était préoccupé alors que d'une chose, de réconcilier l'empereur avec son fils. Il intervint entre les deux princes, avec l'évêque de Coire, Hartpert, au moment où ils allaient en venir aux mains près de Tussa, sur l'Iller, et réussit par ses vives représentations à empêcher la bataille et à faire conclure un armistice. Bientôt après (955) les Magyares, plus nombreux et plus effroyables que jamais, inondèrent de nouveau la Bavière depuis le Danube jusqu'à la forêt Noire. Dévastant et brûlant tout sur leur passage, ils avaient traversé le Lech, brûlé l'église de Sainte-Afre; ils étaient sur le point de faire subir le même sort à Augsbourg et assiégeaient la ville, *quæ tunc, imis sine turribus circumdata muris, firma ex semetipsa non fuit* (1), lorsque leur puissance vint à jamais se briser contre les efforts unis de S. Ulric et de l'empereur Othon Ier (2). Ulric avait réuni autour de lui à Augsbourg une troupe de guerriers choisis, dont la bravoure et l'habileté surent défendre victorieusement la ville. L'ennemi se préparant à livrer l'assaut, la garnison voulut le prévenir par une sortie. Le prudent évêque ne le permit pas et ordonna de barricader la porte de la ville par laquelle l'entrée était la plus facile, *ubi maximus aditus intrandi manebat.* Les ennemis, vers le matin, essayèrent de pénétrer par cette porte, mais ils furent repoussés et perdirent un de leurs principaux et plus valeureux capitaines. Tandis que les soldats d'Ulric, enflammés par sa présence, combattaient vaillamment, l'évêque, revêtu d'une étole, sans casque ni cuirasse, était resté à cheval parmi les soldats, au milieu d'une grêle de flèches et de pierres. Après ce succès il parcourut l'enceinte de la ville, fit élever des redoutes et des remparts autant que le temps le permettait, tout en priant et ordonnant que les femmes parcourussent la ville en procession, et demandassent à la Ste Vierge de protéger et délivrer leur ville. Après matines il se reposa quelques instants; à l'aurore il célébra la messe, distribua à tous les combattants le saint Viatique, *humilique ammonitione persuasit ut, in fide recta persistentes, spem suam in Domino componere non dubitarent, indicens eis omnigenam sponsionem consolationis, et adnuntians psalmigrafi David verba dicentis: Si ambulavero in medio umbræ mortis, non timebo mala, quia tu mecum es.* Le jour ayant paru, l'ennemi entoura la ville de ses innombrables cohortes, munies d'instruments nécessaires pour monter à l'assaut, *diversa ferens instrumenta ad depositionem murorum.* Déjà quelques Magyares poussaient à coups de fouet leurs gens à escalader les remparts; mais ceux-ci, voyant la multitude des assiégés défendre leurs remparts, furent frappés de terreur et n'osèrent s'approcher des murs, lorsque, au moment où définitivement on allait en venir au mains, apparut l'empereur Othon, qui avait quitté la Saxe, et, parcourant comme l'éclair la Franconie, la Souabe et la Bavière, avait réuni autour de lui tous ceux qui pouvaient porter les armes. Berthold, frère du duc de Bavière, Arnoulph, était arrivé en toute hâte de Risinesburc (Reisenbourg, près de Guntzbourg), pour prévenir les Magyares de l'approche d'Othon.

Les Magyares, à cette nouvelle, résolurent d'abandonner le siége et d'al-

(1) Pertz, p. 401.
(2) *Voy.* Othon I.

Digitized by Google

ler au-devant d'Othon, espérant le vaincre et faire tomber ainsi d'elle-même la ville d'Augsbourg. Leur espérance fut honteusement déçue. Othon ne pensait pas qu'il fût au pouvoir de l'homme de vaincre l'innombrable armée des Magyares; mais il comptait sur l'assistance du Tout-Puissant, sur l'aide fidèle et énergique des ducs, des prélats et des grands qui l'encourageaient dans son entreprise. Une éclatante victoire couronna la bravoure des Allemands; les ennemis perdirent un monde incroyable; les survivants terrifiés prirent la fuite. Othon ne revint que vers le soir de la poursuite de l'ennemi; il entra victorieux dans la ville, passa la nuit avec Ulric, le consolant de la perte de son frère Dietpold et de son neveu Réginbald, et d'autres de ses parents qui avaient succombé dans la bataille, et lui promettant d'accomplir tous ses désirs en récompense des loyaux services qu'il lui avait rendus. Le lendemain Othon continua à poursuivre l'ennemi. Ceux qui ne furent pas atteints par le glaive perdirent la vie dans les flots du Lech ou dans les flammes des cabanes où ils cherchèrent un refuge; la justice de Dieu les atteignit partout; leurs chefs furent pris et pendus à Ratisbonne. De l'innombrable troupe de Magyares qui avaient inondé, pour la dernière fois, la Bavière, il n'en revint que sept en Hongrie (1).

Ulric, rassuré, n'eut plus d'autre pensée que de réparer les maux de son Église. Avant tout il consacra à l'entretien de son clergé, entièrement dépouillé, le peu qui lui restait à lui-même ou ce que la piété des fidèles vint lui offrir, et cela jusqu'à ce que le clergé pût de nouveau vivre de ses revenus. Il rétablit les églises, répara les bâtiments brûlés, releva partout les ruines : *Sua loca ignibus exusta et consumptis frugibus in desolationem redacta studiosis laboribus in agris et in ædificiis renovare præcepit* (1). Il avait surtout à cœur de réparer l'église de Sainte-Afre, incendiée par les Magyares, dont avant tout il préserva l'autel, en le plaçant provisoirement à l'abri sous un hangar.

Il eut recours à la prière et au jeûne pour apprendre de Dieu dans quel endroit les Barbares avaient traîné le corps de Ste Afre et s'il devait élever une crypte là où il le retrouverait. La sainte lui apparut en songe, lui montra le lieu où dans l'église même était déposé son corps; mais elle lui défendit d'y bâtir une crypte à cause des reliques des saints qui attendaient en ce lieu le jour du jugement : *Et locum collocationis corporis ejus, sicut in scriptura passionis ejus est scriptum, ab Augusta civitate in secundo miliario in ecclesia monstravit; cryptam autem in prædestinato loco fieri prohibuit, propter sanctorum reliquias quæ in illo loco in requie exspectare debent diem judicii* (2). Ulric mit immédiatement la main à l'œuvre, fit rehausser les murs de l'église d'une coudée, construire un portique voûté vers l'ouest, couvrir le toit de tuiles, crépir les murs intérieurs, et rapporter les ornements qu'on avait sauvés et déposés dans la cathédrale. Il fit couvrir d'un parquet, *lignis more operculi arte conjunctis*, la tombe du saint évêque Simpertus, qui se trouvait au pied du chœur. Il se fit préparer pour lui-même, au fond de l'église, un tombeau, auquel on arrivait par une galerie voûtée; il y fit déposer son cercueil, et tous les vendredis il allait visiter ce lieu de sa future sépulture et y disait la messe.

(1) *Voy.* MAGYARES. Braun, *Hist. de la délivrance d'Augsbourg*, I, 222-227. Freyberg, *Récits de l'hist. de Bavière*, t. II, p. 96-97.

(1) Pertz, *Script.*, IV, 405.
(2) Id., *ib.*

Digitized by Google

Augsbourg dut d'ailleurs à la sollicitude de son pieux évêque une foule de monuments. Ainsi il bâtit au cimetière de la Sainte-Vierge une église ornée de cinq autels. Il la dédia à S. Jean-Baptiste, la décora d'un baptistère en pierre, y plaça un prêtre suffisamment rétribué : *Et præcepit ut matricularii in omni hebdomada die sabbati et in aliis solemnibus festivitatibus, cum Evangelio, et crucibus, et cereis, cum Dei laudibus reverenter visitarent, et in paschali hebdomada, quam dicunt infra Albas, quia tunc consuetudo est tres cantare psalmos ad vesperam, remanentes duos illuc deambulando cum antiphona et tono formosa modulatione perpsallere* (1).

Près de l'église de Saint-Étienne, protomartyr, il fonda un couvent de religieuses, soumis à la règle de Saint-Benoît, à la tête duquel il plaça la pieuse abbesse Émoza (*al.* Élensinde), qui jusqu'alors avait vécu en recluse dans une cellule, près de l'église de Saint-Étienne (2). En général Ulric avait un goût prononcé pour les couvents et la vie religieuse. Ce fut à sa demande que le prêtre Wolfold obtint de l'empereur Othon le couvent de Bénédictbeuern, qui était dévasté et presque dépeuplé, qu'il rébâtit et dota de ses propres fonds. Richolf, successeur de Wolfold, rebâtit l'église avec trois autres chapelles, et Ulric la consacra (3). Le couvent de Kempten, qui avait été plusieurs fois dévasté pendant l'invasion des Magyares, et qu'Othon donna à S. Ulric, dut à ce pieux évêque sa restauration, la confirmation de ses priviléges, la libre élection de ses abbés, et l'éminent abbé Alexandre Ier, prélat pieux, savant et actif, qui fit observer la discipline, restaura l'église de Saint-Mang, prêchait les jours de fête, agrandit la petite ville de Kempten et l'entoura de murailles (1).

Ulric s'occupa de même du monastère d'Ottenbeuern; après la mort de son neveu Adalbéro il se fit donner cette abbaye par l'empereur Othon, non par avarice, mais afin de pouvoir rendre au couvent la liberté d'élection qu'il avait réclamée de la bonté de l'empereur, *non causa avaritiæ, sed ea intentione ut cœnobiotis ibidem Deo servientibus deliberationem* (c'est-à-dire la liberté d'élection), *quam ille eis antea conscriptam et sigillatam ab eodem imperatore donari impetravit, cum Dei adjutorio restituere potuisset* (2). Enfin jamais il n'oublia l'abbaye de Saint-Gall, où il avait été élevé et admis au nombre des religieux. Il allait souvent la visiter, régalait les frères, et en même temps les servait à table. Il y envoyait des charges entières de vin du Tyrol ; il arriva un jour qu'un de ces envois fut précipité dans un gouffre, du haut d'un pont élevé, sans qu'il souffrît aucun dommage. Toutes les fois qu'Ulric allait au couvent il visitait l'église de Saint-Mang (3). Il rendit de grands services au sévère abbé Kralo; rétablit, en qualité de commissaire impérial, dans le couvent, la paix que l'extrême sévérité de Kralo avait compromise, et parvint à le replacer à la tête des religieux, qui l'avaient repoussé (4).

Ulric prit une part active à la prospérité de l'abbaye d'Einsiedeln (5). Il allait fréquemment la visiter; la première fois qu'il y vint, ce fut en 948, en société de son saint ami Conrad, qui, d'après son conseil, fut élevé sur le siége de Constance; il y revint en

(1) Pertz, IV, 403.
(2) Braun, l. c., p. 234-235.
(3) *Mon. Boica*, VII, p. 10 et 28.

(1) *Voir* Pertz, l. c., p. 405 et 412. Braun, I, 230-231, et l'art. KEMPTEN.
(2) Pertz, *ib.*, 409-410.
(3) Ekkeh. IV, dans Pertz, II, 108-109.
(4) Id., 114. Arx, *Hist. de S. Gall*, I, 222-224.
(5) *Voy.* EINSIEDELN.

Digitized by Google

958 pour y voir le saint serviteur de Dieu Héberhard, *ad videndum servum Dei sanctum Heberhardum, ejusque necessitatibus sibique subjectis monachis subveniendum* (1). C'est là qu'il apprit à connaître S. Wolfgang, qu'il ordonna prêtre en 965 (2). Ce fut sur l'intervention de S. Ulric et de l'évêque de Coire, Hartpert, qu'en 958 l'empereur Othon mit le prévôt Enzelin, de Saint-Gall, à la tête de l'abbaye de Pfeffers, si célèbre par ses études. Ulric visita aussi le couvent de Saint-Maurice, au pied du Saint-Bernard (3), S. Conrad de Bourgogne lui ayant promis de lui donner des reliques des soldats de la Légion thébaine. En arrivant à Saint-Maurice il trouva le couvent incendié par les Sarrasins et abandonné; il n'y restait qu'un moine pour le garder.

Ulric passa la nuit en prières, dit le matin de très-bonne heure la messe *de Sancta Trinitate*, et commençait une seconde messe, celle du jour, qui était un dimanche, lorsque douze ecclésiastiques et une foule de fidèles survinrent pour assister au saint Sacrifice. La messe terminée, Ulric vint saluer les ecclésiastiques et leur fit connaître le but de son pèlerinage. Les ecclésiastiques, agréant sa demande, ouvrirent la crypte creusée dans le rocher où l'on avait placé les reliques, et lui firent cadeau de la majeure partie de ces restes sacrés: *Aperta collocationis spelunca in scopulo exciso, plurima parte sanctorum reliquiarum donatum lætificaverunt* (4). Le pieux évêque se rendit auprès de son saint ami Conrad, évêque de Constance (5), et lui fit part de quelques-unes de ses reliques; en retour il reçut d'Alevich, abbé de Reichenau (934-958), une insigne relique du corps de S. Maurice et de plusieurs autres martyrs, *non modicam partem de corpore S. Mauricii et de aliorum multorum sanctorum reliquiis* (1). Enfin, plein d'une sainte joie de posséder ce précieux trésor, Ulric fit une entrée solennelle à Augsbourg, et alla le déposer dans un riche sarcophage de la cathédrale.

On voit qu'Ulric non-seulement veillait sur son troupeau, mais étendait son influence au dehors de son diocèse, car la renommée de sa sainteté était répandue dans toute l'Europe chrétienne. Malheureusement, sauf ce qui se passa au synode d'Ingelheim en 972, on ignore ce qu'il dit et fit aux divers synodes d'Allemagne auxquels il assista; on sait seulement qu'il prit part aux synodes d'Altheim (931), d'Erfurt (932), d'Ingelheim (948), d'Augsbourg (952), de Ratisbonne (961), de Mayence (963), d'Ingelheim (972) (2).

Deux voyages qu'il fit à Rome, en qualité d'évêque, prouvent son dévouement au Saint-Siége, qui malheureusement, à cette époque, était le jouet des princes italiens et de l'ambition de quelques femmes romaines sans mœurs (Théodora, Marozia). Le premier voyage eut lieu, suivant Braun (3) en 964, suivant Pertz (4) avant la défaite des Hongrois au Lechfeld. Quoi qu'il en soit, le biographe d'Ulric raconte à l'occasion de ces voyages qu'il y fit d'abondantes largesses aux pauvres, qu'il fut reçu avec de grands honneurs par Albéric, qu'il y officia et resta plusieurs jours: *Ideo Romam pergere decrevit, et illuc feliciter pervenit, liminaque beatorum Petri et Pauli devotionis stu-*

(1) Pertz, *Script.*, IV, 404. *Orig. du couvent d'Einsiedeln*, par Landolf, Eins., 1845, p. 91-92.

(2) *In Vita S. Wolfgangi*, dans Pertz, *ib.*, p. 530. Cf. RATISBONNE (diocèse de).

(3) *Voy.* LÉGION THÉBAINE.

(4) Pertz, *Script.*, IV, 404.

(5) *Voir* les biographies de ce saint dans Pertz, l. c., p. 429-445.

(1) Pertz, 404.

(2) *Voir* Bintérim, *Hist. des Conciles.*

(3) I, 233.

(4) L. c., 404.

Digitized by Google

dio humiliter visitavit, ibique, precibus profusis, eleemosynarum largitate pauperibus dispensata, ab Albarico, principe Romanorum, honorifice susceptus est frequentique ministerio et oblatione cumulatus, aliquantos dies ibi perduravit (1). A son retour Ulric rapporta de Rome le chef du saint martyr Abundus, qu'un prêtre romain lui avait procuré en l'assurant par serment que la relique était authentique. Le dernier voyage d'Ulric à Rome eut lieu en 971; il était déjà âgé de quatre-vingt-un ans. Il commença par aller en voiture; mais les chemins étant devenus difficiles, il fallut l'envelopper dans des couvertures et le poser sur un cheval. Malgré les inquiétudes qu'il donna à ses compagnons de route il parvint heureusement à Rome, alla humblement prier au seuil des Apôtres, s'acquitta de son vœu et de ses promesses, et s'en revint comblé des marques d'honneur et de respect du Pontife romain, *gratissimorum emolumentorum et indulgentiarum donis acceptis, permissoque salubri a S. Petro et vicario ejus pontifice, cæterisque Deo ibi et S. Petro militantibus honorabiliter accepto* (2). Il passa par Ravenne, où se trouvaient alors l'empereur Othon et l'impératrice Ste Adélaïde. Il fit annoncer son arrivée à l'empereur, et suivit de si près son messager que l'empereur, surpris et heureux de le voir, alla au-devant de lui sans avoir le temps de se chausser complétement. Ulric pria l'empereur de l'autoriser à remettre entre les mains de son neveu Adalbéro le gouvernement religieux et temporel de son diocèse, *procurationem sui episcopatus regimenque super familiam et omnia negotia secularia ad eum pertinentia* (3), afin qu'il pût consacrer les

(1) Pertz, IV, 404.
(2) Id., 407.
(3) Id., 407.

dernières années de sa vie à la prière et à des fonctions purement religieuses; il supplia en même temps l'empereur de lui donner son neveu pour successeur au siége d'Augsbourg. Othon consentit à tout ce que lui demanda son fidèle serviteur et le renvoya comblé de cadeaux. Ulric et Adalbéro, son futur successeur, furent reçus avec tous les honneurs dus à leur rang lors de leur entrée à Augsbourg. Adalbéro se fit, en présence de son oncle, prêter hommage par les soldats et le clergé de l'évêque, *congregatis militibus episcopi* (1) *et familia per totum episcopatum*, et Ulric revêtit le costume des Bénédictins, dont il avait toujours pratiqué la règle. Adalbéro alla plus loin, et, voulant ôter tout espoir à certains ecclésiastiques qui comptaient sur la succession de l'évêque, il se mit à porter la crosse (*ferulam episcopalem*), ce qui créa de graves ennuis tant à Adalbéro qu'à Ulric lui-même. On porta vraisemblablement des plaintes au métropolitain de Mayence, car l'empereur, à son retour d'Italie, en 972, ayant convoqué un synode à Ingelheim, l'archevêque et ses suffragants invitèrent S. Ulric à leur réunion et ordonnèrent à Adalbéro de comparaître devant eux. Les deux prélats étant arrivés, et les évêques réunis ayant constaté qu'Adalbéro s'était permis en effet de porter publiquement la crosse, il s'éleva un grand tumulte; on traita Adalbéro de violateur des lois canoniques, d'hérétique, d'ambitieux, qui avait osé, avant la mort de l'évêque légitime, s'en arroger les droits, et qui s'était par là même rendu indigne de recevoir à l'avenir la consécration épiscopale. En apprenant cette disposition des évêques Adalbéro n'osa pas paraître au synode. Cependant Ulric s'y rendit, accompagné de quelques-uns de ses chapelains. Comme son âge ne lui permettait pas de parler de manière à se faire

(1) Pertz, 408.

Digitized by Google

entendre par toute l'assemblée, un de ses prêtres, Gérard, fut chargé de parler au nom du prélat, et il le fit en latin, car toutes les délibérations avaient lieu en cette langue. Gérard déclara, au nom de son évêque, qu'il désirait vivement se retirer du monde, vivre selon la règle de S. Benoît, dont il portait l'habit, et attendre dans la retraite et la méditation son dernier jour. Après avoir parlé Gérard se jeta aux pieds de l'empereur et de l'assemblée, les suppliant d'exaucer les vœux de son évêque. Le lendemain Adalbéro parut avec Ulric au synode, chercha à se justifier, et affirma par serment, d'après le conseil de plusieurs évêques qui lui étaient favorables, qu'il ignorait que ce fût une hérésie que de s'arroger l'autorité et les insignes de l'épiscopat. Ulric renouvela sa prière par l'intermédiaire de Gérard.

Les évêques ne trouvèrent pas que sa demande fût admissible. Cependant ils ne voulurent pas le contredire publiquement au synode et lui envoyèrent une députation chargée de le détourner amiablement de son dessein. « Vénérable Père, dirent les députés, vous qui connaissez la règle des livres canoniques, et qui ne vous êtes jamais détourné de la voie de la justice, il ne vous sied pas de l'abandonner en ce moment et de donner un exemple qui plus tard pourrait attirer beaucoup de maux à de bons évêques de la part de leurs neveux ou de leurs clercs ambitieux. Il vaut mieux continuer à servir Dieu que de suivre votre propre volonté et de devenir un scandale pour plusieurs. C'est par vous que les chanoines, les moines, les religieuses et tous les Chrétiens doivent être maintenus dans la règle de leur devoir et relevés s'ils tombent. Nous nous rendons du reste à votre vœu relativement à votre neveu Adalbéro, et nous vous promettons de n'ordonner évêque d'Augsbourg que lui après votre mort. »

L'affaire se termina, d'accord avec tous les évêques, en ce sens que l'empereur confia à Adalbéro le soin et l'administration du diocèse de son oncle, sous la surveillance d'Ulric. Mais Adalbéro mourut l'année suivante à Dillingen, où il s'était fixé avec Ulric, qui fit conduire le corps du défunt à Augsbourg et s'y rendit lui-même. Il y fit élever un tombeau à son neveu dans l'église de Sainte-Afre, à côté du sien, et célébra lui-même les obsèques (1).

Bientôt mourut l'empereur Othon Ier, qui avait une tendre affection pour Ulric. L'évêque distribua de nombreuses aumônes en mémoire de ces chers défunts et pria chaque jour pour eux. Cependant il sentait approcher le moment de sa mort et il s'y préparait avec soin. Il célébra la sainte messe tant qu'il en eut la force et qu'il put se tenir debout; lorsqu'il fut tout à fait affaibli il se fit conduire à la messe; il fut également fidèle à dire son bréviaire et à réciter le Psautier jusqu'à son dernier jour. Gérard, le prévôt, celui sans doute qui avait parlé en son nom à Ingelheim, lui lisait la vie des Pères et les dialogues de S. Grégoire, et avait le bonheur de s'entretenir avec son vénérable maître des choses du Ciel. Ulric, qui avait eu souvent dans sa vie des rêves et des visions remarquables (2), se sentit alors de plus en plus proche du Ciel; il y vit des choses dont il parla à ceux qui l'entouraient et fit entre autres plusieurs prophéties. Une seule chose l'agitait, c'était d'avoir eu trop de condescendance pour son neveu Adalbéro; car on l'entendait s'écrier souvent : *Heu, heu! quod illum nepotem meum Adalberonem unquam vidi, quia pro eo, quod ei consentiebam secundum desiderium suum, nolunt me impunitum in suum recipere consor-*

(1) Pertz, 409.
(2) Id., l. c., p. 388-389.

Digitized by Google

tium (1). Quelques semaines avant sa mort il se fit conduire à l'église, entendit la messe, pria prosterné devant la croix, fit apporter et déposer devant l'autel par le chambellan Luitpold tout ce qui était soumis à sa surveillance, sauf *unam paraturam domus et mensarum, et unum coopertorium mardrinum ad servitium sui successoris,* et fit tout distribuer par Gérard aux pauvres. Mais le chambellan ne trouva que quelques *camisilia, et septem vel octo mensalia, et duo surcilia, et decem solidi argenti,* etc. Le reste il le fit distribuer à son clergé; il envoya quelques vêtements au pieux Ato, solitaire d'Ottenbeuern, et à un autre saint et infirme reclus de Kempten; enfin il ordonna à son majordome (*vicedomnus*) et à tous les fonctionnaires de son diocèse de distribuer de larges aumônes aux pauvres et au clergé. Miraculeusement fortifié par une céleste vision, il se leva de son lit le jour de la Saint-Jean-Baptiste, se rendit dans l'église de ce nom qu'il avait bâtie, y dit la première messe et la grand'messe, debout et sans secours étranger. Ce fut la dernière fois qu'il offrit le saint Sacrifice. La veille de la fête de S. Pierre et S. Paul il attendit plein de confiance la mort et se revêtit de son suaire; toutefois il ne mourut que le 4 juillet 973, couché sur le sol, dans la cendre, en présence du prévôt Gérard et de son clergé, qui chantait les litanies. Il avait quatre-vingt-trois ans et en avait passé cinquante à remplir ses fonctions épiscopales.

Lorsqu'on lava le corps du saint évêque il s'en exhala un doux parfum. Son ami, le saint évêque Wolfgang de Ratisbonne, l'inhuma et célébra l'office. Dès sa mort on l'honora comme un saint: *Post commendationem pretiosi thesauri sacri corporis Oudalrici tapecium sepulchro superponebatur et assiduum lumen adpositum sine intermissione ardebat* (1); les fidèles accouraient à son tombeau pour implorer son secours.

Dix ans après la mort d'Ulric, Liutolf, évêque d'Augsbourg, se rendit à Rome et remit au Pape Jean XV un petit livre contenant la biographie et le récit des miracles d'Ulric, pour contribuer à sa canonisation. Le Pape convoqua un concile à Saint-Jean de Latran, y fit lire l'opuscule de Liutolf, et décréta, avec le concours du concile, la canonisation de S. Ulric : *Memoriam illius, id est S. Udalrici episcopi, affectu pilissimo et devotione fidelissima venerandam, quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum, ut eum, cujus martyres et confessores sunt, adoremus, honoramus servos, ut honor redundet in Dominum, qui dixit : Qui vos recipit me recipit, ac proinde nos, qui fiduciam nostræ justitiæ non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur* (2).

Cette canonisation de S. Ulric est, à proprement dire, la première canonisation faite par un Pape qu'on puisse citer avec certitude (3).

On a attribué quelques écrits à S. Ulric, savoir :

1. *Epistola de vita Notingi, ep. Constant* (Goldast., *SS. Alam.*, II, p. 196).

2. *Sermo synodalis parochianis presbyteris in synodis enuntiandus* (Labbe, *Concil.*, t. IX, col. 803).

3. *Epistola ad Nicolaum Papam.* Mais c'est avec raison que Mabillon, les Bollandistes, Pertz et Braun nient la paternité de S. Ulric; c'est ce qui est vrai surtout de la fameuse lettre au Pape Nicolas contre le célibat. — Voir Braun, I, 290-292.

(1) Pertz, l. c., 411.

(1) *L. de Sign. Oudalr.*, Pertz, *ib.*, 119.

(2) *Ib.*, 378. Cf. Bened. XIV, *de Serv. Dei beatif. et beat. canonis.*, et l'art. BÉATIFICATION.

(3) Cf. CANONISATION, SAINTS, FRANÇOIS (S.).

Digitized by Google

Cf. 1. *Vita S. Oudalrici, episcopi*, probablement par le prévôt Gérard, disciple de S. Ulric. C'est la meilleure et la plus pure source de l'histoire de ce saint. Elle a été éditée par Welser (Augsb., 1595; Norimb., 1682, inter *W. opp.*); par Mabillon (*Acta ord. S. B.*, t. V, p. 415-477); par les Bollandistes, ad 4 Jul., et le mieux par Pertz, l. c.

2. *Vita Ulrici*, par son quatrième successeur, Gebhard, et une autre *Vita* par Bernon, abbé de Reichenau (1008-1048). *Voir* Boll., Mab., Pertz, etc.

3. *Vie d'Ulric*, d'après Bernon, mise en rimes allemandes, en 1200, par Albert, édit. par Schmeller.

4. Ekkehard IV, *Casus S. Galli*, Herman Contractus et autres *chronica*.

5. *Histoire de la vie, de l'invention et de la translation de S. Ulric*, Augsb., 1796; Braun, *Hist. du dioc. d'Augsbourg*. SCHRÖDL.

ULRIC DE BAMBERG, prêtre qui vécut probablement vers 1125. Il réunit les lettres et les documents provenant des empereurs, cardinaux, évêques et princes, surtout du temps de l'empereur Henri IV, déposés aux archives de Bamberg, pour servir de modèles. — *Codex epistolaris* dans J.-G. Eccardus, dans le *Corpus Histor. medii ævi*, t. II, Lips. 1723.

ULRIC DE CAHLA, ainsi nommé de la petite ville où il naquit, le 8 février 1645. Il fit ses études dans sa ville natale, à Rudolstadt, Nuremberg et Altdorf, devint en 1668 curé d'Ebenwed, et fut, à la suite de démêlés théologiques, appelé à la cure protestante de Soultzkirchen, où il mourut en 1792, le 12 mars.

ULRIC DE HUTTEN, né en 1488 à Steckelberg sur le Mein, d'une des plus anciennes familles nobles de Franconie. A l'âge de onze ans ses parents, qui le destinaient à l'état ecclésiastique, l'envoyèrent à l'école de la cathédrale de Fulde. Il y étudia les auteurs classiques, s'enthousiasma de leur lecture, perdit la foi et s'enfuit en 1504 de Fulde, ennemi déclaré du Christianisme. A dater de ce moment il mena une vie errante et désordonnée, s'arrêtant tantôt en Italie, tantôt en Allemagne, tantôt en France, sans pouvoir se fixer nulle part; tour à tour soldat, juriste, poëte errant, poëte couronné, diplomate, littérateur, épuisé par une maladie honteuse dont il avait été infecté pendant son séjour au camp. A l'occasion de l'assassinat de son cousin par le duc Ulric de Wurtemberg, en 1515, il se réconcilia avec sa famille et lança contre le duc une foule de pamphlets qui finirent par faire chasser le duc de son pays (1).

On peut lire dans les articles EPISTOLÆ OBSCURORUM VIRORUM et REUCHLIN la part que Hutten prit à la lutte de cette époque contre la scolastique et le monachisme. Il attaqua avec une extrême aigreur le clergé, et il put, dès 1547, se vanter d'avoir pris dans ses lacets la plupart des princes et les plus influents d'entre eux. Il ne s'agissait plus, ajoutait-il, que d'enlacer les autres. Il avait juré, avec vingt autres lettrés, de déshonorer et de perdre les moines. Ce parti inonda l'Allemagne d'un torrent de pamphlets contre l'Église. « Ces héros, dit Meiners, biographe enthousiaste de Hutten, déclarèrent, en vertu de leur ligue, longtemps avant Luther, une guerre à outrance au clergé ignorant, tyrannique et corrompu, à ses folies et à ses vices, et remplirent toutes les librairies de l'Allemagne d'épigrammes, de dialogues, de satires et d'opuscules en latin et en allemand, dans lesquels les papes, les cardinaux, les archevêques, les évêques, et surtout les savants de l'école et les moines mendiants, étaient

(1) *Voy.* ULRIC DE WURTEMBERG.

Digitized by Google

dépeints sous leur aspect véritable avec une hardiesse jusqu'alors inouïe. » En décembre 1517 Hutten fit imprimer, par une presse clandestine qu'il avait établie dans son château de Steckelberg, un ancien pamphlet injurieux de Laurent Valla (1), et le dédia avec une préface perfide au Pape Léon X.

Hutten écrivait parfaitement en latin; il avait de l'esprit; ses libelles devinrent populaires. Toutefois Hutten ne dédaignait pas de se nourrir des miettes de l'Église. Durant un voyage qu'il fit en Italie en 1516 (?), Albert, archevêque de Mayence, lui accorda un secours de 200 florins, dont on a encore le reçu, daté du 22 juillet 1516 (?) (2). En général Hutten était le favori de l'électeur Albert, qui, au moment même où il protégeait cet ennemi de l'Église, instituait, le 17 mai 1517, contre les écrits et les personnes hérétiques, une commission de censure et d'inquisition (3).

En 1518 Hutten poussa avec zèle à la conjuration de tous les esprits et de toutes les forces, en Italie, en France et en Allemagne, contre l'Église. « Ceux qui ont le plus d'autorité auprès de l'empereur, écrit Hutten à Pirkheimer (4), sont dévoués à notre parti. Les amis des princes et les princes eux-mêmes nous font les mêmes promesses. C'est pour cela que nous donnons aux princes les noms de Mécène et d'Auguste, et c'est pourquoi mon avis est de gagner la faveur de ces personnages, et de tendre nos filets partout où cela est possible, de nous attacher aux princes, et d'accepter sans hésitation toute espèce d'emploi auprès d'eux. » En septembre 1518 il écrit en Italie : « J'ai eu beaucoup à faire tous ces jours-ci pour courir de tous les côtés, enrôler en faveur de Reuchlin tous les gens bien pensants de la suite des princes, quoiqu'ils viennent d'eux-mêmes au-devant de moi... Mais que faites-vous en Italie, et de quel feu vous y chauffez-vous ? »

Le parti de Hutten résolut alors d'en venir à une lutte ouverte. A cette fin Hutten s'allia en 1519 à François de Sickingen. Lorsque Luther apparut Hutten espéra pouvoir s'en servir; il écrivit à cette occasion à un de ses amis : « Les adhérents des deux partis sont des moines, et des deux côtés on crie, on hurle, on se lamente autant qu'on peut. C'est précisément pourquoi j'espère qu'ils se dévoreront les uns les autres. — Courage, anéantissez tout ce que vous pourrez, pourvu que vous soyez anéantis vous-mêmes! Fasse le Ciel que nos ennemis se battent aussi vigoureusement que possible les uns contre les autres et se ruinent réciproquement! Pourquoi cherchons-nous à renverser les Ottomans, dont nous ne repoussons que la domination, tandis que nous tolérons au milieu de nous les corrupteurs de la science, de la religion et des bonnes mœurs ? »

Hutten exécrait et maudissait Luther (1) autant que les moines; mais, lorsqu'il vit que le parti de Luther augmentait, il affecta de l'amitié pour le réformateur, et en 1520 il entra en correspondance avec lui. Chacun des deux personnages voulait se servir de son partenaire dans son intérêt personnel.

Lorsque Luther se trouva à la diète de Worms, en 1521, Hutten adressa des lettres de menace au nonce Caraccioli et au clergé assemblé; mais à Luther, qu'il saluait comme un invincible théologien, comme son saint ami, il écrivit: « Vous pouvez tout espérer de moi si vous persévérez; je serai avec vous jusqu'à mon dernier souffle... Je vous seconderai bravement (2). »

(1) *Voy.* LAURENT VALLA.
(2) Voir *le Catholique* de 1852, I, p. 220.
(3) *Ib.*, p. 222.
(4) *Voy.* PIRKHEIMER.

(1) *Voy.* LUTHER.
(2) *Le Cathol.*, 1852, I, p. 34.

Digitized by Google

L'électeur Albert, ayant aperçu enfin où le menaient les beaux esprits tels que Hutten, chercha à s'en débarrasser, surtout après que le Pape lui eut écrit, en 1520, qu'il avait appris avec une extrême surprise que Hutten servait à la cour de l'électeur, et que ses pamphlets étaient imprimés dans la ville épiscopale de Mayence. Hutten ne voulant pas déposer sa plume de pamphlétaire, Albert se vit contraint de défendre l'achat et la lecture de ses œuvres, sous peine d'excommunication.

Hutten avait quitté Mayence pour Bruxelles, où il ne put pas demeurer non plus, craignant fort, dit son adversaire Érasme (1), l'inquisiteur Hoogstraten (2). Il alla se mettre à l'abri au château d'Ébernbourg, auprès de François de Sickingen, d'où il lança dans le monde ses brochures incendiaires en prose et en vers contre l'État et l'Église. Entre autres hauts faits qu'il accomplit, il imagina de tomber du château d'Ébernbourg sur les légats du Pape qui passaient dans le pays et de les dépouiller.

Cependant Hutten se tint assez tranquille durant la seconde moitié de l'année 1521. Dans le pamphlet intitulé : *Der neue Karsthans*, il chercha pour la première fois à soulever les paysans. Cet écrit est rempli d'une haine diabolique. Après les paysans, il appela les villes à secouer le joug des princes. En 1522 il exhorta la ville de Worms à se révolter contre son évêque. François de Sickingen ayant tenté de faire la guerre fut mis au ban de l'empire le 10 octobre 1522, et la condamnation qui l'atteignait frappa en même temps ses partisans, et Hutten en particulier (3). Sickingen éloigna alors Hutten de sa personne. François Ier, roi de France (1), lui offrit une pension annuelle, dit-on, mais Hutten se tourna vers la Suisse. Il n'y fut pas longtemps en sûreté. Les magistrats de Bâle le prièrent de s'éloigner de leur ville, et Hutten se vit obligé de se réfugier auprès des Zwingliens, à Zurich. Là le malheureux, miné par la maladie qui l'avait poursuivi toute sa vie, mourut, le 29 août 1523, dans l'île d'Ufnau, sur le lac de Zurich.

Dans une courte vie de trente-cinq ans il avait coopéré avec un incroyable succès à la ruine de l'ordre divin et humain. Tous les révolutionnaires l'ont salué comme un messie. Ses œuvres ont été publiées par Münch, Berlin, 1821, en 6 volumes. On a des biographies de Hutten par Burkhard, Weisslinger, Gleichmann, Herder, Schubart, 1701; Meiners, 1797; Panzer, 1798; Tischer, Mohnike, 1816; Wagenseil, 1823; Münch, Bürck, 1846; Brunnow, en 3 vol., 1842-47, etc.

Cf. *Feuilles hist. et pol.*, t. V, 1839, sur Ulric de Hütten, p. 257, 321, 515, 577, 675, 725; Jörg, *l'Allemagne durant la période révolutionnaire*, 1851, p. 54; *le Catholique* de 1852, dans l'article *Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence et de Magdebourg*. GAMS.

(1) *Voy.* ÉRASME.
(2) *Voy.* HOOGSTRATEN.
(3) *Voy.* CHARLES-QUINT.

(1) *Voy.* FRANÇOIS Ier.

ULRIC DE STRASBOURG, Dominicain, élève d'Albert le Grand, vécut vers 1280 ; son savoir le fit remarquer à Paris. Il mourut avant d'être parvenu au grade de docteur en théologie.

Le *Compendium Theologiæ* qui se trouve parmi les œuvres de S. Thomas d'Aquin est attribué par beaucoup d'auteurs à Ulric. Il écrivit en outre :

1° *De Foro conscientiæ* ;

2° *De casibus juris* ;

3° *Commentarius in IV L. Sententiarum* ;

4° *Summa Theologiæ* ;

Digitized by Google

5° *De Anima* ;

6° *Comment. in Metaphysica et Meteora Aristotelis.*

Cf. Altamurza, Miræus, Simler, p. 675.

ULRIC DE WURTEMBERG tient un des rangs les plus remarquables parmi les princes allemands du seizième siècle par sa vie agitée et par la part active qu'il prit aux affaires religieuses et politiques de son temps. Son père était le comte Henri de Wurtemberg et de Montbéliard, qui avait la tête dérangée, et que pour ce motif le duc Ébérard l'Ancien tint renfermé jusqu'à sa mort, en 1519, c'est-à-dire pendant 29 ans, dans la forteresse de Hohenurach. Ulric naquit le 8 février 1487 au château de Reichenweiher, en Alsace, appartenant à la maison de Wurtemberg. Son grand-oncle, le duc Ébérard, lui tint lieu de père et lui fit donner une bonne éducation. Ébérard le Jeune ayant renoncé au trône après deux années de règne (11 juin 1498), une régence fut instituée au nom de son neveu Ulric. Toutefois Ulric fut déclaré majeur à l'âge de 16 ans, et investi de toute autorité sur ses États, à la diète de Fribourg de juin 1503, par l'empereur Maximilien. L'heureuse expédition qu'il dirigea contre le Palatinat, en faveur d'Albert de Bavière, lui donna l'occasion d'agrandir ses domaines par d'utiles conquêtes. Entraîné par sa jeunesse et sa position, le duc se livra avec passion aux plaisirs de son âge. Il déploya beaucoup de pompe et de luxe au moment de son mariage avec Sabine, duchesse de Bavière. En 1513 il suivit l'armée impériale dans la campagne de France et prit part à l'assaut de Dijon. Du reste l'honneur et l'intérêt de l'empire n'étaient guère les mobiles de la conduite d'Ulric ; ce qui lui importait avant tout, c'était l'agrandissement de sa maison et de sa souveraineté personnelle, aux dépens de l'empereur et de l'empire; de là son éloignement de la grande ligue de Souabe. Cette ligue était devenue, à une époque où l'unité de l'empire s'était singulièrement affaiblie, le moyen le plus solide et le plus sûr pour maintenir l'union des États de la haute Allemagne et conserver l'ordre et la justice dans l'empire ; mais elle était par là même un obstacle aux projets que formaient les princes, ambitieux de se soumettre les villes et les abbayes situées dans les États moins puissants qui les entouraient et d'agrandir ainsi leurs possessions territoriales. Aussi l'empereur et la maison d'Autriche avaient grand intérêt à fortifier et à étendre la ligue, pour empêcher l'extension exagérée de la puissance de quelques maisons princières. La régence de Wurtemberg avait, pendant la minorité d'Ulric, en 1500, conclu une union de douze années avec la ligue ; mais au terme de ce délai Ulric s'en retira, malgré les efforts de l'empereur pour le retenir, et contracta, en 1512, une alliance particulière avec l'électeur palatin, avec le margrave de Bade et l'évêque de Wurzbourg, pour se mettre à l'abri de l'empereur, qui le soupçonnait justement de s'entendre avec ses ennemis, et de la ligue de Souabe elle-même, qui tout naturellement lui était devenue hostile. La position politique d'Ulric devint plus difficile, premièrement par la protection qu'il parut accorder à Götz de Berlichingen, engagé au service du Wurtemberg, et qui s'était, à cette époque, rendu coupable d'un énorme acte de violence à l'égard d'un conseiller de l'électorat de Mayence, et secondement par les efforts qu'il faisait pour réduire sous sa domination les prélats placés sous sa protection. Ainsi il tomba à l'improviste, en 1512, avec 40 hommes armés, sans motif connu, sur la riche et puissante abbaye de Zwiefalten, et fit

Digitized by Google

saisir et entraîner à Hohenneuffen l'abbé, qui était son parrain. En vain l'évêque de Constance le pria de remettre son prisonnier en liberté; le prélat fut obligé d'excommunier le duc, et la sentence ne fut annulée par le Pape qu'à la condition qu'Ulric donnerait son prisonnier en garde à l'évêque de Constance lui-même.

Deux ans plus tard éclata en Wurtemberg la guerre des Paysans connue sous le nom du *pauvre Conrad*. Les dépenses extraordinaires que le duc fit alors pour la guerre, les diètes, les fêtes de sa cour, le service de sa maison augmentèrent ses anciennes dettes et lui en firent contracter de nouvelles. A bout de ressources Ulric se vit contraint d'établir de nouveaux impôts, qui furent d'autant plus sensibles au peuple que depuis plusieurs années le pays souffrait d'une disette générale. Le mécontentement qui résulta de cette double cause donna une nouvelle impulsion aux mouvements révolutionnaires des paysans, qui s'agitaient depuis longtemps dans la haute Allemagne, de concert avec une foule de mercenaires retirés du service et de lansquenets rentrés en Wurtemberg.

Ulric chercha d'abord à apaiser la révolte qui avait éclaté dans le Remsthal; mais elle s'étendit rapidement dans tous les sens, et le duc se vit dans la nécessité de convoquer les prélats, les villes et les bourgs du duché à une diète de Tubingue.

On y conclut une convention en vertu de laquelle les honorables bourgeois, la noblesse et les prélats étaient garantis contre l'arbitraire du prince, et qui fut pendant trois cents ans considérée comme la grande charte des libertés wurtembergeoises, dans laquelle toutefois il n'était pas question des remèdes à apporter aux plaintes des paysans révoltés.

On recourut tout simplement à la force pour maîtriser la sédition. Un grand nombre d'insurgés furent pris et mis à mort; d'autres furent bannis du pays; la majorité chercha un refuge auprès des confédérés suisses. Ceux-ci les recueillirent et les secoururent malgré les réclamations d'Ulric, qui s'adressa même à l'empereur pour qu'il défendît par ses ambassadeurs à la Suisse de donner asile aux fuyards. Du reste, une fois le pays calmé à coups de canon, le duc ne songea pas le moins du monde à observer la convention de Tubingue, à laquelle surtout il devait la répression de cette dangereuse insurrection. Il n'était guère dans ses habitudes de respecter aucune barrière, de quelque côté qu'elle s'élevât contre lui.

Bientôt la position d'Ulric s'aggrava encore par ses propres fautes. Il avait eu dès l'origine peu de penchant pour sa femme, dont le caractère ne sympathisait point avec le sien; il avait, au contraire, conçu une vive passion pour la fille de Conrad de Thumm, maréchal héréditaire de sa cour, qui était mariée avec un chevalier franconien, ami intime du duc et son écuyer, Jean de Hutten. Le duc, ayant appris que Jean de Hutten s'était plaint, auprès de plusieurs personnages haut placés, des poursuites dont sa femme était l'objet, et de la vive atteinte portée à son honneur, résolut de se venger de celui qui jusqu'alors avait eu toute sa confiance. Il l'emmena avec lui à la chasse. Arrivé à Böblingen, il l'attaqua à l'improviste au milieu de la forêt, le perça de sept coups de dague et le pendit à un arbre.

Ce crime excita une vive émotion en Allemagne. Peu de temps après la duchesse Sabine s'enfuit d'Urach. Un terrible orage se forma contre le duc. Une grande portion de la noblesse franconienne fit cause commune avec la famille de Hutten, brûlant du désir

Digitized by Google

de venger la mort d'un de ses membres les plus éminents. Les deux ducs de Bavière s'associèrent à ce sentiment. On échangea d'abord de part et d'autre des écrits qui tour à tour accusaient et justifiaient le duc, au grand déplaisir de l'empereur, dont la situation était critique en Italie, et qui redoutait par là même l'explosion d'une lutte quelconque dans le sud de l'Allemagne. Ulric, dans une défense publiée seize mois après l'attentat, prétendait qu'il avait eu le droit de tuer et de pendre le chevalier de Hutten, qu'il y *était autorisé en sa qualité de franc-juge du tribunal vehmique de Westphalie*. Il était vrai qu'Ulric, comme son grand-père et la plupart des princes de ce temps, était revêtu de cette dignité; mais jamais un franc-juge n'avait eu le droit de porter et d'exécuter une sentence dans sa propre cause. Un jugement du tribunal vehmique précédait toujours toute exécution. Si l'accusé était présent la sentence s'exécutait immédiatement, et le condamné était pendu à un arbre; s'il était absent sa tête était mise à prix, et tous les francs-juges étaient chargés de réaliser la sentence partout où ils pourraient saisir le condamné.

Ulric, qui d'ailleurs, en 1508, s'était fait affranchir, lui et ses sujets, par l'empereur, de la juridiction si souvent abusive de ce tribunal, devait, en qualité de franc-juge, connaître les lois et les usages de la justice vehmique, et ne pouvait se dissimuler que la mort de Hutten était un pur assassinat et n'avait rien à démêler avec une exécution judiciaire; aussi les Hutten, dans les écrits par lesquels ils réfutaient les apologies du duc, n'appelaient Ulric qu'un assassin, un tyran, et ne le jugeaient pas digne du titre de prince. La cause fut portée devant le tribunal de l'empereur, qui rejeta l'appel fait par le duc au tribunal de Westphalie, par cela que l'empereur était le juge suprême. Le 11 octobre 1516 le duc fut mis au ban de l'empire, attendu que, par l'assassinat de Jean de Hutten, il avait violé la paix publique, et que, par sa conduite à l'égard de sa femme, il avait désobéi à l'empereur, qui s'était en vain efforcé de réconcilier Ulric avec sa nièce Sabine. Cependant la sentence fut annulée, grâce à l'intervention du cardinal-archevêque Matthias Lang, le duc ayant consenti à conclure, le 22 octobre 1516, dans le couvent de Blaubeuren, une convention en vertu de laquelle le gouvernement était pendant six ans remis en majeure partie entre les mains des états et toutes les contestations avec les adversaires d'Ulric étaient réglées, moyennant certaines conditions.

Il eût été temps alors pour Ulric, qui avait près de trente ans, et qui était sorti, contre toute attente, du dédale dans lequel sa criminelle légèreté l'avait engagé, de revenir à une conduite plus calme, plus réfléchie, plus conforme aux leçons de l'expérience; mais son orgueil et son audace n'avaient pas changé.

Il était à peine revenu de Blaubeuren à sa résidence qu'il incendia le château du comte de Helfenstein, à Gossbach, et quelques autres châteaux de ce seigneur, et pilla les terres de Neidlingen, Marchthal et Zwiefalten, fiefs en partie autrichiens, appartenant à Diétrich Spät, qu'il considérait comme un de ses plus dangereux adversaires et l'auteur de la fuite de Sabine. Après avoir violé ainsi la paix publique et la convention de Blaubeuren, il exerça sa vengeance sur tous ceux qui étaient ou qu'il supposait être opposés à son pouvoir arbitraire. Un mois après la convention, peu de jours avant qu'on ne reçût les ordres de l'empereur relatifs à la prise de possession du gouvernement, on

Digitized by Google

arrêta par ordre d'Ulric ceux qui avaient le plus contribué à faire remettre l'autorité gouvernementale aux mains des états de la province. La plupart d'entre eux étaient dévoués à la maison de Wurtemberg, ce qui n'empêcha pas le duc de les traiter avec la dernière cruauté. Conrad Breuning, un des fonctionnaires qui avaient rendu les plus grands services au duc, fut, à plusieurs reprises, mis à la torture. Au moment où on allait le martyriser de nouveau Conrad dit au juge : « On m'a attaché à une échelle, on m'y a rôti et grillé sur des charbons ardents, on m'a plongé dans une immense chaudière au bout d'une fourche fichée dans les reins; il m'a fallu douze semaines pour me guérir de mes plaies; je ne pouvais plus marcher, et aujourd'hui encore je ne vais qu'avec des béquilles, ou l'on est obligé de me soutenir. » Malgré cela, et avant d'être guéri, le malheureux fut, par ordre du duc, replacé sur le chevalet et décapité plus tard à Stuttgart.

Voulant cependant justifier des actes diamétralement opposés aux articles de la convention de Blaubeuren, Ulric soumit également à de cruelles tortures une foule d'habitants du Remsthal, afin de leur arracher l'aveu que Diétrich Spät les avait chargés de mettre le feu partout.

On comprend l'énergie nouvelle avec laquelle le parti adverse s'éleva contre le duc. L'empereur lui-même porta devant les États de l'empire ses plaintes contre Ulric, l'accusant, entre autres griefs, d'envahir journellement, avec les paysans, les Etats héréditaires de l'empereur et de ses voisins, d'avoir invoqué le secours du roi de France contre le saint-empire romain, d'avoir offert de se soumettre à tout jamais, lui, son pays et ses gens, au roi et à la couronne de France, et d'avoir dans le même but entretenu des négociations et des pratiques avec les confédérés suisses. Ulric se défendit contre ces accusations d'une manière injurieuse pour l'empereur. Autant qu'on en peut juger par les sources, il prétendait n'être entré en relation avec la France que pour obtenir une position personnelle, en se réservant les droits compétents à un prince de l'empire.

Ulric avait de tout temps trouvé aide et assistance chez les confédérés. Dans l'empire on le croyait capable de tout, on craignait tout de sa part. L'empereur s'imaginait n'être pas sûr de sa vie quand il dépassait à cheval les portes de la ville. Guillaume, duc de Bavière, redoutait non-seulement les meurtriers, mais les incendiaires soudoyés par son beau-frère.

Les négociations de l'empereur au sujet d'Ulric traînèrent assez longtemps. Enfin Maximilien était sur le point d'en venir aux armes lorsqu'il mourut, d'une attaque de dyssenterie, à l'âge de 59 ans.

Comment Ulric profita-t-il de cette nouvelle occasion de rentrer dans l'ordre et la paix? Il était à table, après la cérémonie des funérailles de l'empereur, lorsqu'on le prévint que les habitants de Reutlingen avaient tué le châtelain d'Achalm. Ulric partit sans retard, ramassa les troupes qui se trouvaient campées dans les environs, les établit devant Reutlingen, sans consulter les états, sans prévenir la ville par un cartel, et, après un siége de huit jours, l'emporta d'assaut, et la transforma, de ville impériale qu'elle était, en une simple bourgade wurtembergeoise. Les cités voisines, effrayées, se demandèrent comment elles pourraient se garantir contre les entreprises de cet ambitieux, que n'effrayaient ni les droits de l'empire, ni les lois des provinces. Ce n'était pas la première fois qu'un comte de Wurtemberg faisait violence aux senti-

Digitized by Google

ments d'indépendance des villes impériales de la Souabe. Cependant Ulric sembla vouloir aller plus loin encore. La ligue de Souabe lui fit une formelle déclaration de guerre, pour le punir d'avoir troublé la paix et commis une foule d'iniquités. Au même moment Ulric de Hutten publia ses quatre discours latins, *contre Ulric le tyran*, dans lesquels, prenant vivement en main la cause de son malheureux cousin, il vouait le duc de Wurtemberg à l'exécration du monde civilisé. Ces discours furent avidement lus, non-seulement en Allemagne, mais en Italie, en Espagne et en France. On peut se rendre compte de la manière dont les hommes d'État autrichiens envisageaient cette situation par une lettre qu'adressait à Marguerite, régente des Pays-Bas, l'intelligent cardinal Matthias Sinner. L'Autriche, dit-il, doit envoyer des troupes auxiliaires, afin de maintenir l'ardeur des membres de la ligue soulevés contre le duc, et ne pas laisser passer l'occasion de se débarrasser de ce détestable prince, et d'effrayer, par l'appel d'une armée considérable, les Français et tous ceux qui veulent entraver l'élection d'un prince autrichien à la couronne de roi de Germanie. Ulric ne pouvait rendre un plus grand service à l'Autriche. — Aussi ce fut en vain qu'il recourut à quelques princes amis pour en obtenir aide et assistance. Les confédérés suisses seuls lui prêtèrent l'oreille. Déjà 6,000 Suisses étaient parvenus à Blaubeuren lorsque la diète helvétique, travaillée par la ligue souabe et l'Autriche, donna l'ordre de rappeler le contingent.

Le départ des Suisses, qui étaient de vieux et excellents soldats, découragea les gens du Wurtemberg, qui n'étaient pas d'ailleurs très-empressés de combattre pour leur oppresseur. L'expédition des troupes de la ligue devint une promenade militaire. Il suffit de quelques semaines aux soldats commandés par le fameux Georges de Freundsberg et Truchsès Georges de Waldbourg pour occuper tout le pays, qui ne fit presque pas de résistance.

Ulric s'enfuit à Germersheim, où le comte palatin l'accueillit. De là il fit une invasion en Wurtemberg et parut devant Stuttgart, qui lui ouvrit ses portes. Comme la populace n'aimait pas la convention de Tubingue, parce que c'était une œuvre des nobles et des bourgeois, Ulric lui promit de l'abolir, trop heureux de se débarrasser de cette entrave. Cependant le duc, manquant d'argent pour reconquérir ses États, eut recours au roi de France, espérant que Strasbourg lui enverrait du monde et des canons. Les Suisses, auxquels il réclama de nouveau huit mille hommes, rejetèrent sa demande, et Ulric se vit obligé de reculer devant l'armée de la ligue, qui s'avançait contre lui. Aussitôt qu'elle parut les tribunaux des villes hostiles à la ligue furent abolis, leurs armes enlevées, des contributions exigées, ici pour se racheter du feu, là pour fournir aux frais de la guerre. Les dissensions civiles s'ajoutèrent aux horreurs de la guerre, car la populace était plus que jamais soulevée par les licences qu'avait tolérées Ulric, pour venir à bout de ses ennemis, contre les nobles et les bourgeois. Le Wurtemberg, accablé de dettes, épuisé de ressources, fut, « après de longues négociations, par de bonnes, loyales et décisives raisons, adjugé par la ligue à l'empereur, en sa qualité d'archiduc d'Autriche; il fut autorisé à l'occuper et à agir envers le pays comme il l'entendrait et comme les états de la ligue l'auraient fait eux-mêmes, sans préjudice de ce que l'empereur déciderait contre le duc, au sujet des méfaits dont il s'était rendu coupable envers l'empire et l'Autriche. » En outre l'Autriche conclut un

Digitized by Google

traité particulier avec la Bavière, concernant les deux enfants du duc expulsé, et institua un gouvernement à Stuttgart. Alors seulement la convention de Tubingue fut confirmée, étendue, et les droits garantis par elle furent, pour la première fois, pleinement appliqués.

Ulric s'était réfugié en Suisse et avait trouvé un asile à Soleure et à Lucerne. Les confédérés s'adressèrent en son nom à la ligue, qui repoussa leur intervention; à l'empereur, qui leur répondit, mais auprès duquel ils finirent par échouer complétement, Ulric, à qui l'empereur voulait fournir de l'argent et une escorte, ayant refusé de comparaître à Colmar. Ulric, ayant ainsi renoncé lui-même à se défendre légalement, fut mis au ban de l'empire en juin 1521. Dès le mois de mars de la même année il était secrètement entré en pourparlers avec la France, s'était engagé à servir le roi contre l'empereur et l'empire, et à être l'instrument d'une politique antigermanique, contraire à la maison de Habsbourg. Il se rendit à Montbéliard, qui était la capitale de ses possessions bourguignonnes et lui était resté fidèle. Il y vécut dans une extrême pauvreté. Ses serviteurs l'abandonnèrent pour ne pas subir les caprices de leur maître, ou parce qu'ils virent l'impossibilité de lui être utiles désormais.

On comprend qu'avec son caractère, et dans sa situation, Ulric songeait à reconquérir par toutes les voies possibles ses États, et qu'il ne reculait devant aucun moyen praticable. Dès qu'il vit le Palatinat, Trèves et la Hesse déclarer la guerre à François de Sickingen, il s'adressa à ces princes, en les priant de le mettre à la tête de l'armée qu'ils avaient réunie, et avec laquelle il espérait reconquérir le Wurtemberg. Ils s'engagèrent simplement à lui venir puissamment en aide à la prochaine diète de Nurenberg.

Repoussé de ce côté, Ulric se retourna vers le parti révolutionnaire et s'associa à Sickingen et à Kronberg. Comme quelques années auparavant les soldats de Sickingen, ami de Hutten, avaient servi à chasser Ulric, il fallut d'abord que le duc se réconciliât avec ce parti. Ulric jeta les yeux sur Luther, auquel il fit remettre une copie du Mémoire qu'il avait présenté à la diète de Nurenberg, et auquel il fit « souhaiter que la grâce de Dieu continuât à l'éclairer pour le salut et la consolation de toute la Chrétienté. » Bientôt après le fanatique Farel fut, du consentement du duc, appelé à prêcher à Montbéliard et à y renverser l'Église établie.

Pendant ce temps, Ulric se rapprochait de plus en plus de la France. Il était également entré en relations avec le parti révolutionnaire de Bohême. Il mandait à François Ier qu'il espérait lui être véritablement utile en s'appuyant sur les confédérés suisses, les lansquenets, les cavaliers de Bohême et de Germanie, et en gagnant même François de Sickingen, si cela convenait au roi. Il est vrai que le duc pouvait plus promettre que tenir. De son côté François Ier était fort endetté et épuisé par sa lutte contre l'empereur. Toutefois l'alliance d'Ulric avec la France effraya ses adversaires. C'était à Ulric que la France devait la conquête de la forteresse de Hohentwiel. Ulric avait, avec les deniers de la France, acheté des habitants du Klingenberg cette place, extrêmement favorable à ses desseins, et qui établissait la communication entre le duché qu'il fallait conquérir, la Suisse alliée, les paysans révoltés du Höhgau et de la forêt Noire, Montbéliard et la France.

Ulric profita en effet bientôt de sa nouvelle possession. Il se rendit dans la Suisse septentrionale, qui lui avait

Digitized by Google

fait beaucoup de promesses, mais ne lui avait encore fourni aucun secours notable. Depuis qu'il s'était résolûment prononcé en faveur des nouveautés religieuses il pouvait compter sur un concours plus efficace des cantons protestants. Il parvint ainsi à les résoudre à entreprendre une expédition armée contre le Wurtemberg et à réunir une assez grosse somme d'argent. Il comptait surtout sur la coopération des paysans en pleine insurrection, sans être arrêté par la pensée que les tendances des paysans n'allaient guère avec ses idées de despotisme monarchique. « Peu lui importait qui l'aiderait à reconquérir son pays ; pourvu qu'on l'aidât, disait-il, il espérait bien en sortir avec honneur. » Il se mit personnellement en communication avec les paysans dans le Klettgau et leur envoya message sur message dans le Höhgau; mais les paysans, qui le connaissaient du temps du « pauvre Conrad, » n'avaient guère de confiance en ses protestations libérales. Il leur promettait cependant de les affranchir, eux et leurs biens, de toute servitude féodale, de raser les églises, d'en saisir les revenus pour son propre entretien, et de ne plus faire peser aucun impôt sur les pauvres gens. Les paysans du Klettgau ne voulurent pas se charger de sa cause; ceux du Höhgau contractèrent secrètement un pacte avec lui, et en reçurent des canons et de la cavalerie, tandis qu'ils augmentaient son armée. Au commencement de 1525 l'armée d'Ulric, qui avait continué à s'unir aux Bohêmes et aux cavaliers franconiens fugitifs, se mit en mouvement. Une foule de paysans insurgés des terres des comtes de Sulz, Lupfen et Furstenberg, de Waldshut, Saint-Blaise, du Höhgau et de ses environs, se réunirent dans le voisinage de Hohentwiel. En même temps les gens de Soleure amenèrent les canons de Montbéliard. Les Suisses vinrent également camper près de là. Le fils de Sickingen apparut à la tête de cent chevaux. Ulric voyait tout ce mouvement des murs de Hohentwiel. Autour de lui se trouvaient le fameux Fuchsteiu et Jean Gayling, prédicateur de la cour et de l'armée. Enfin Ulric se mit en marche. Il était déjà au cœur du Wurtemberg. Tout à coup la diète de Lucerne, effrayée de la grande victoire remportée à Pavie par Charles-Quint sur François Ier, ami et protecteur de la diète, craignant de nouveau le ressentiment de l'empereur, rappela les corps francs de la Suisse, sous peine de bannissement. Ulric fut obligé de renoncer à son projet. Sa retraite et celle des Suisses ressemblèrent fort à une fuite. Il fut contraint de mettre ses canons en gage à Rottweil pour obtenir un peu d'argent et calmer ses gens, dont le mécontentement allait éclater.

Les confédérés furent mal reçus après « ce carnaval militaire. » Ulric se rendit d'abord à Hohentwiel, puis à Schaffhouse, Soleure, Porentruy, ne s'arrêtant que lorsque les frontières le mirent à l'abri de l'irritation de ses serviteurs abusés, de ses créanciers mécontents. On ne dit pas comment et quand les masses de paysans révoltés se séparèrent de lui et se dispersèrent. Malgré tout cela, Ulric, quelques mois plus tard, fit une nouvelle tentative pour mettre à profit la révolte des paysans. Il envoya un messager à ceux du Wurtemberg pour le tenir au courant de leurs mouvements et de leurs entreprises; puis il se rendit dans le Höhgau, dans le Baar et les environs, et pria les paysans de le recevoir dans leur confrérie, en leur promettant d'accorder à ses sujets tout ce que les paysans voudraient. On lui répondit par un refus catégorique.

Le duc reparut néanmoins dans leur

Digitized by Google

camp, à Hilzingen, renouvela sa demande, et il lui fut répondu de nouveau qu'on l'admettrait dans le cas où il agirait loyalement et voudrait être réellement un membre de leur confrérie, observer leurs articles comme un frère dévoué, et qu'au cas où ils viendraient à son aide le duc ne retomberait pas dans ses anciens torts. Il jura tout ce qu'on voulut, s'unit aux paysans à Möhringen, leur amena ses canons et quelques cavaliers, et s'adressa alors aux paysans insurgés du Wurtemberg. On connaît l'issue de la guerre des paysans de la Souabe (1). Ulric se retira de Hohentwiel à Montbéliard, d'où il proposa à la reine de France d'ouvrir, par la publication d'un libelle, les yeux des princes allemands sur les plans ambitieux de l'Autriche, demandant qu'on lui donnât seulement 6,000 hommes pour un mois, qu'on lui fournît 1,200 chevaux allemands, de la grosse artillerie et 20,000 couronnes pour les Bohêmes, qui s'engageraient pour plusieurs mois à envahir l'Allemagne, et qu'avec 4,000 hommes qu'il y joindrait de son côté il rendrait certainement de grands services à la France. Mais François Ier prisonnier fut obligé de promettre, par la paix de Madrid, de renvoyer Ulric et de ne plus lui prêter aucune espèce de secours.

A peine le roi de France eut-il recouvré sa liberté qu'il renoua ses anciennes négociations avec Ulric et lui demanda d'exposer les moyens par lesquels lui et ses amis empêcheraient que Ferdinand envoyât son frère au secours de Milan. Ulric sollicita de nouveau auprès de la diète de Spire sa réintégration. Plusieurs princes prirent la parole en sa faveur, et surtout Philippe de Hesse (2). « Fasse le Ciel, dit-il à l'envoyé d'Ulm, que nous parvenions à le ramener ; il est favorable aux évangéliques. » Il finit par offrir un asile à Ulric dans ses États.

On sait qu'à cette époque eut lieu à Marbourg le fameux colloque (1) relatif au sacrement de l'Eucharistie, entre les théologiens saxons et suisses ; Ulric y assista. Il était depuis longtemps favorable aux réformateurs suisses, par suite de ses anciennes alliances avec leur pays ; mais ce qui l'exaspéra alors contre les Saxons, ce fut un libelle de Jean Agricola, qui le traitait de tyran. Le parti zwinglien regardait le Wurtemberg comme un territoire qui lui appartiendrait dès qu'Ulric y reprendrait les rênes du pouvoir. Zwingle, Philippe et Ulric s'entendirent à Marbourg sur le rétablissement du duc, et résolurent de s'adresser au roi de France et à la république de Venise, et de les inviter à se prononcer en faveur des droits civils des Chrétiens. Ulric demanda aussi, suivant le conseil de Philippe, le secours du duc de Brunswick-Wolfenbuttel, mais ce prince ne leur promit que son intervention personnelle auprès de l'empereur. La diète se réunit à Augsbourg. Ferdinand reçut solennellement l'investiture du duché de Wurtemberg des mains de l'empereur. Le Wurtemberg, au grand mécontentement des villes impériales, fut, comme les autres États héréditaires de l'Autriche, affranchi de la juridiction de la chambre impériale.

Toutefois il se fit alors un changement dans la destinée d'Ulric. Les nouveautés religieuses amenèrent dans la situation politique de l'Allemagne de profondes modifications ; d'anciennes alliances furent rompues, de vieilles haines se convertirent en amitiés ; la crainte de l'agrandissement de la maison de Habsbourg, si avide de conquêtes, se répandit parmi les princes

(1) *Voy.* Paysans (guerre des).
(2) *Voy.* Philippe de Hesse.

(1) *Voy.* Marbourg (colloque de).

Digitized by Google

allemands et fut fortement entretenue par la France. Il se forma par là même dans toute l'Allemagne une disposition plus favorable aux intérêts d'Ulric, surtout parmi ceux qui espéraient que la cause « de l'Évangile » gagnerait un fort appui dans sa personne. La Bavière elle-même, d'ailleurs si catholique, mais irritée alors contre l'Autriche, qui aspirait pour Ferdinand au titre de roi des Romains, se montra favorable au projet de rétablissement d'Ulric. Philippe de Hesse s'était servi du docteur Eck, chancelier de Bavière, et lui avait promis 4,000 florins et autant pour Ulric, en même temps qu'il avait assuré son appui au duc Guillaume de Bavière, compétiteur de la couronne de Germanie, si on parvenait à rétablir Ulric dans son duché. Les conditions posées par la Bavière paraissant trop dures, on entra en négociations par l'entremise du Dr Eck, que l'argent trouvait toujours accessible. Cependant, le duc Guillaume ne voulant pas revenir sur les articles qu'il avait mis en avant, la conscience élastique de Philippe trouva un moyen de concilier toutes choses. « Combien, dit-il à Ulric, n'y a-t-il pas eu d'empereurs, de rois et de princes, qui ont été obligés de passer par des conditions bien plus dures, qui n'étaient pas à moitié aussi pauvres que vous et aussi destitués de tout secours, qui plus tard ont réalisé le proverbe : Serment forcé, serment nul? Promettez que toutes les personnes, ceux-là mêmes de vos adversaires qui sont au timon des affaires en Wurtemberg, n'auront rien à craindre de vous; faites ensuite comme Samson : il patienta tant que ses cheveux n'eurent pas repoussé ; une fois ceux-ci revenus il put tomber à tour de bras sur les Philistins. » Il lui donna les mêmes conseils sur la conduite à tenir d'abord au point de vue de la religion. « La Bavière seule pouvait rendre à Ulric son pays et son peuple; il comptait en vain sur la France ; le roi de Hongrie n'avait pas d'argent; il pouvait faire peu de fond sur le duc de Brunswick et les confédérés. » Grâce à ces perfides conseils un traité était déjà conclu avec la Bavière lorsque tout à coup le duc Guillaume rompit la conférence, probablement dans l'espoir qu'il obtiendrait de l'empereur, par voie diplomatique, la restitution du duché de Wurtemberg en faveur de Christophe, fils d'Ulric. Tandis que les ducs de Bavière négociaient dans cette vue avec Charles-Quint, ils conclurent avec l'ambassadeur de France un traité en vertu duquel le roi de France fournirait au prince Christophe, âgé de dix-sept ans, 10,000 fantassins et 2,000 cavaliers pour arracher à Ferdinand le Wurtemberg, qu'ils préféraient voir dans les mains de l'ancienne maison souveraine de ce pays qu'entre celles de la puissante maison de Habsbourg.

Quoiqu'il ne fût pas question d'Ulric dans ce traité, Philippe renoua immédiatement, à la diète de Nurenberg, des négociations en faveur de la restauration du duc. La Bavière se montrant dans des dispositions équivoques, Ulric, conseillé par Philippe, se tourna vers l'électeur de Saxe. Les instructions que lui donnèrent les landgraves portaient que les protestants trouveraient une grande consolation dans le rétablissement d'Ulric ; que, si l'électeur voulait faire une œuvre de miséricorde et aider à rétablir le duc, il fallait profiter de l'embarras où la Turquie jetait l'Autriche. L'électeur jugea cette dernière considération antichrétienne. Il répliqua en même temps que le landgrave s'était trop rapproché des Suisses en s'unissant politiquement avec eux, tandis que la discussion relative au sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ était loin de rendre cette union possible. L'électeur refusa donc d'en venir

Digitized by Google

aux armes, tout en consentant à soutenir le duc, sans faire la guerre. On pouvait d'autant plus espérer en la France que non-seulement Ulric et Philippe, mais les ducs de Bavière, étaient alors dans le rapport le plus intime avec elle.

Les ducs de Bavière insistaient principalement pour qu'on envoyât à la ligue de Souabe un député, chargé de réclamer officiellement la restitution du duché d'Ulric. François Ier fit savoir secrètement aux ducs, et par eux à Christophe, qu'il pensait sérieusement à se créer de nouveaux amis, au moyen de l'affaire du Wurtemberg, à conserver plus que jamais ses anciens alliés, et en général à faire perdre les siens à la maison d'Autriche; mais il demandait comment il pourrait atteindre ce triple but sans violer les traités existants. Bientôt après il envoya un plénipotentiaire chargé: 1° de remettre aux ducs de Bavière les 10,000 couronnes promises, à la condition de les employer uniquement à la défense des villes impériales; 2° de soutenir le rétablissement du duc de Wurtemberg; 3° de travailler autant que possible à la dissolution de la ligue de Souabe. Les ducs de Bavière étaient parfaitement disposés en faveur du jeune Christophe, qu'on croyait toujours fidèle à la cause catholique, et soutenaient sa cause avec autant de zèle qu'ils le pouvaient, sans rompre avec la maison de Habsbourg. Christophe s'adressa à la ligue de Souabe, en la priant de l'aider dans ses justes réclamations; en même temps il eut recours à l'appui des confédérés, et publia, pour fonder ses prétentions, un écrit qui provoqua l'attention publique en Europe. Il envoya en outre des lettres spéciales aux cours de France, d'Angleterre, de Danemark, à l'antiroi de Hongrie et à une foule de princes allemands. Il finit par paraître en personne à la diète de la ligue de Souabe, à Augsbourg, à laquelle assistait aussi l'ambassadeur de France. Celui-ci parla avec ardeur en faveur de son protégé et exhorta vivement les ligueurs à ne pas renouveler une ligue qui était fatale à leur propre liberté. Il promit au prince, au nom de son maître, des secours considérables en hommes et en argent, vu que de tous temps la France avait été le refuge des princes chassés de leurs États et pressés par le besoin.

La ligue ne décida rien par rapport au Wurtemberg; mais il ne pouvait plus être question de la renouveler, car les villes impériales protestantes d'Allemagne demandaient un prince protestant dans leur proximité. Les circonstances devenaient donc de plus en plus favorables à l'affaire du Wurtemberg. Sans doute la Bavière ne voulait pas faire directement la guerre, mais elle proposait de fournir avec la Hesse l'armée et l'argent.

Pressé d'en finir, Philippe s'adressa au roi de France, se fit donner par Ulric le pouvoir de vendre ses propriétés sur la rive gauche du Rhin, et se rencontra avec François Ier à Bar-le-Duc pour s'entendre avec lui. François Ier, voyant facilement combien la restauration d'Ulric servirait à l'affaiblissement de la maison d'Autriche, offrit, pour les possessions de la maison de Wurtemberg en deçà du Rhin, une somme de 120,000 couronnes, à la condition, le cas échéant, de revendre les domaines achetés au Wurtemberg. Toutefois il exprima le désir de voir la Bavière s'associer à l'entreprise. La Bavière refusa, n'osant, malgré son désir, se prononcer dans l'état où étaient à la fois les affaires politiques et les affaires de l'Église, mais promit, ne pouvant fournir de secours, de ne rien entreprendre contre la cause des princes. Tandis que le gouvernement autrichien, établi en Wurtemberg, perdait l'appui de la ligue, qui touchait à son

Digitized by Google

terme ; tandis qu'en face de l'orage qui le menaçait ce gouvernement ne recevait de la cour d'Autriche aucun subside pour former son armée ; tandis que Ferdinand lui-même se tenait éloigné du futur théâtre de la guerre, le landgrave et Ulric terminaient tous leurs préparatifs. Le 23 avril 1534 ils partirent de Cassel pour se joindre à l'armée hessoise, réunie sur les frontières septentrionales de la Hesse. Les soldats reçurent le mot d'ordre du protestantisme ; leurs drapeaux portaient des adages protestants, des insignes protestants ; c'était, dit Ranke, la première armée religioso-politique, la première opposition germanico-européenne contre la maison d'Autriche, qui entrait en campagne.

La victoire de Laufen lui livra rapidement tout le pays. Quoiqu'on sût dans toute l'Allemagne que la propagation du protestantisme était un des buts de l'expédition, Ferdinand ne put trouver d'appui même auprès des princes ecclésiastiques, tant les esprits étaient montés contre la maison d'Autriche. La Bavière avait fourni l'argent français, remis entre ses mains à Rome même, sous le règne du Pape Clément VII, hostile à la maison de Habsbourg : on plaçait dans cette question l'intérêt politique bien au-dessus des intérêts religieux. Dans cette situation Ferdinand dut se réputer heureux que, par le traité conclu à Cadan, en Bohême, on consentît à ce qu'il conservât le titre de duc de Wurtemberg, que la principauté fût considérée comme un arrière-fief de la maison d'Autriche, qu'Ulric reçût en fief le Wurtemberg des mains du roi, en sa qualité d'archiduc régnant d'Autriche ; dès lors rien n'était changé dans le saint-empire romain ; l'archiduc conservait sa souveraineté et sa juridiction, et le Wurtemberg conservait sa voix comme par le passé.

A peine Ulric fut-il en possession de ses États qu'il s'éleva une division entre lui et son libérateur, Philippe de Hesse, au sujet des frais de guerre.

De son côté la Bavière se refroidit à son égard et se rapprocha de l'Autriche lorsque l'élection du roi des Romains eut été résolue en faveur de Ferdinand.

Ulric, livré à lui-même, recourut à l'assistance de son ancien ami, le roi de France. Tandis que Philippe de Hesse démontrait qu'il était impossible, dans les circonstances données, de causer plus de dommages qu'on ne l'avait fait à la maison d'Autriche, avec l'argent qui avait été envoyé, Ulric se plaignait à la cour de France, par l'entremise de son frère Georges, père de la maison royale actuelle de Wurtemberg, de ce que Philippe avait fait trop promptement la paix, avait trop vite licencié son armée et avait été cause du funeste article concernant l'arrière-fief, au sujet duquel en effet il prêta serment, à Vienne, en 1538.

Il s'agissait désormais pour Ulric de réaliser le second but de l'expédition heureusement accomplie et d'entreprendre de *protestantiser* le pays ; mais il se présentait de graves difficultés, auxquelles il fallait pourvoir avec précaution.

Le duc était personnellement favorable aux théologiens suisses ; les villes impériales de la haute Allemagne étaient en général engagées dans le même parti. Depuis longtemps Ulric avait la pensée de se mettre à la tête d'une confédération des États du sud-ouest, qu'il espérait peu à peu réduire sous sa dépendance. Cependant il ne se dissimulait pas que les grands États protestants adhéraient à la confession luthérienne, qui était beaucoup plus rapprochée de la foi catholique, encore subsistante en Wurtemberg. Si, d'une part, il fallait que, par des motifs politiques,

Digitized by Google

il eût égard aux princes luthériens, il ne pouvait s'attacher nettement aux sacramentaires suisses par cela même que ceux-ci étaient rejetés par le chef suprême de l'empire. Ulric qui, en définitive, pas plus que le landgrave Philippe, avec lequel il s'était réconcilié, ne se souciait beaucoup du dogme, dut donc aviser à prendre un parti intermédiaire.

On convoqua, du côté des théologiens de la haute Allemagne, Ambroise Blaarer, de Constance (1), ancien moine du couvent d'Alpirsbach, qui avait pris fait et cause pour la réforme à Ulm et à Esslingen; du côté des Luthériens, le professeur de théologie de Marbourg Schnepf, prédicateur très-considéré dans son parti, qui s'était fait remarquer par son zèle aveugle pour sa confession. Les deux théologiens s'accusèrent réciproquement, après leur première conférence, auprès du duc, que chacun d'eux voulait attirer à son opinion; mais Schnepf était plus décidé et plus persévérant que son adversaire, auquel il parvint à faire admettre une formule de concorde relative à la Cène dans laquelle les Luthériens virent avec grande joie le triomphe de leur cause, tandis que les théologiens suisses y voyaient pour le moins un habile compromis des deux doctrines.

L'élastique Bucer (2) se montra satisfait de la formule; mais, les Suisses plus rigoureux prétendant que Blaarer s'était rétracté et avait renié son parti, Bucer, en sa qualité de chef des théologiens de Strasbourg, se mit en route pour réconcilier Blaarer avec les Luthériens. Pendant que les deux partis religieux se contestaient ainsi réciproquement leur foi nouvelle, l'anabaptisme se glissait de nouveau parmi les Souabes du Wurtemberg, toujours prêts à se diviser. Les théologiens du Wurtemberg, qui, en 1536, envoyèrent au duc un Mémoire sur la conduite à tenir avec les sectaires anabaptistes, avouaient très-sincèrement que les séditieux avaient toutes les apparences de la moralité la plus pure et la plus délicate, tandis que la majeure partie des protestants avaient des mœurs sauvages, brutales et corrompues.

Il en résulta qu'en avril 1535 une ordonnance générale fut proclamée dans le pays contre toutes les réunions secrètes et les prédications clandestines. Le gouvernement avait eu en vue, outre les anabaptistes, le fameux Schwenkfeld (1), qui depuis deux ans vivait chez un seigneur de Thumm, en Souabe, où il avait beaucoup de parents notables. Le 28 mai 1535 il y eut, grâce aux mouvements que se donna Schwenkfeld, une conférence religieuse à Tubingue, entre lui, Bucer, Blaarer et Frecht, théologien d'Ulm. Cette conférence se résuma dans l'acceptation pure et simple de la concorde de Tubingue. Mais peu de temps après les théologiens du Wurtemberg se prononcèrent de nouveau contre Schwenkfeld, qui demeura en Souabe jusqu'à sa mort.

Schnepf et Blaarer, qui passait généralement pour zwinglien, ne pouvant se supporter l'un l'autre, on les sépara en attribuant un champ d'activité particulier à chacun. Blaarer fut chargé de réformer la contrée limitrophe de la Suisse et des montagnes et fixa sa résidence à Tubingue; Schnepf fut chargé de la plaine et établit son siége à Stuttgart. La réforme commença par les cures, qui étaient en majeure partie des fiefs dépendant de la principauté. Comme cependant beaucoup de bénéficiers voulaient rester Catholiques, il était difficile d'obtenir le nombre nécessaire de pasteurs réformés. Il n'était pas ques-

(1) *Voy.* Blaarer.
(2) *Voy.* Bucer.

(1) *Voy.* Schwenkfeld.

Digitized by Google

tion de demander en général aux paroisses ce qu'elles pensaient du changement de religion ou des nouveaux pasteurs; le duc agissait en maître souverain, non-seulement des corps et des biens, mais surtout des âmes et de leur droit le plus précieux, la religion. Cependant, pour ne pas trop irriter le peuple, attaché à sa vieille foi, et le gagner peu à peu à la lumière pleine et entière de l'*Évangile*, on continua encore pendant quelque temps à dire la messe, même à Stuttgart et à Tubingue, quand il se trouvait un prêtre pour offrir le saint Sacrifice.

Il régna, au commencement, de grandes disparates dans le culte des différentes paroisses. Ulric, avant de pousser plus loin la réforme, entreprit un voyage à Vienne, afin de se rendre compte de ce que pensait et disait son suzerain, le roi Ferdinand, des innovations qu'il avait accomplies jusqu'alors. Lorsqu'il se vit assuré qu'on ne l'inquiéterait pas tant qu'il ne procéderait pas à des innovations nouvelles, surtout dans le sens des Zwingliens et des anabaptistes, et par rapport aux biens ecclésiastiques, parce que la paix de Nurenberg (1531) s'appliquait au Wurtemberg comme aux autres États évangéliques, Ulric revint plein de joie, résolu de mettre désormais la main à la réforme des couvents et des chapitres, qui lui tenait surtout à cœur. Il envoya d'abord des maîtres protestants chargés de faire connaître aux moines les nouvelles doctrines. Au bout de quelque temps on essaya de s'arranger avec les conventuels; ceux qui embrassaient la nouvelle doctrine obtinrent des places ou des pensions; ceux qui voulurent rester Catholiques, comme par exemple les moines du couvent de Bebenhausen, durent s'expatrier. Le riche couvent de Zwiefalten parvint à se dégager de sa dépendance à l'égard du Wurtemberg et à se placer sous l'antique tutelle de l'Autriche. On procéda avec zèle à la sécularisation des chapitres, des couvents de femmes et des nombreux béguinages. Malgré ces mesures violentes et les prédications des ministres protestants qu'on les obligea d'entendre, la plupart des religieuses restèrent fidèles à leurs vœux. Toutes les antiques institutions ecclésiastiques des pays protestants tombèrent au pouvoir de l'autorité civile; on retira même, d'après l'avis des premiers réformateurs, le principe du libre examen, et quand la persuasion ne suffisait pas on avait recours à la force. « Mais aucun prince protestant, dit le biographe très-protestant d'Ulric, n'agit avec autant de violence contre les récalcitrants; nul d'entre eux ne saisit avec tant d'avidité les biens temporels de l'Église que le duc de Wurtemberg; il est vrai que nul n'avait autant besoin de se procurer de l'argent. Nulle part le changement d'un gouvernement catholique contre un gouvernement protestant, d'un gouvernement légitime et redouté contre un gouvernement usurpateur, mais secondé par les abbés et les moines, ne fut plus violent et plus rapide. » Ferdinand, sur le compte duquel on mettait toutes ces mesures d'Ulric, intervint en faveur des religieux chassés ou lésés. Les protestants eux-mêmes adressèrent des reproches au gouvernement du Wurtemberg sur les mesures brutales et iniques qu'il avait appliquées aux biens ecclésiastiques. Mélanchthon fut appelé pour transformer l'université de Tubingue, mais il refusa cette mission. On choisit alors le savant Balois Grynæus, né à Vöhringenstadt, que Blaarer avait désigné. On fit un projet de constitution de l'université. On appela des savants protestants dans les diverses facultés, à la place des professeurs catholiques renvoyés; mais ils ne furent pas en état de rendre à l'université l'ancien éclat dont elle avait joui,

Digitized by Google

malgré l'active coopération de Schnepf et de Brentz, qui remplaça Grynæus.

En mars 1536 le gouvernement publia une ordonnance ecclésiastique qui réglait le mode et la forme des cérémonies dans la principauté. Elle rejetait, conformément à l'avis de Blaarer, maintes anciennes coutumes que Brentz avait conseillé de maintenir. Puis vinrent, concernant la police des églises et des mœurs, des décrets qui abolissaient toutes les mesures provisoires, proclamaient l'établissement universel de la religion protestante et punissaient quiconque résisterait à la volonté du souverain. Il s'éleva à ce sujet un conflit entre Blaarer et Schnepf, le premier voulant l'abolition complète des images, le second prétendant qu'on pouvait tolérer celles qui n'étaient pas scandaleuses. Comme on avait, dans certains cantons, conservé des images et des autels, devant lesquels les fidèles venaient, ainsi qu'au bon temps catholique, s'agenouiller et prier soit ostensiblement, soit secrètement, un ordre du duc décida qu'on en débarrasserait le pays. Enfin en 1538 Blaarer, de plus en plus irrité contre Schnepf, quitta le Wurtemberg.

Ulric entra alors en relations plus suivies avec les princes luthériens. Dès le mois d'avril 1536 il se fit admettre à Francfort dans l'alliance de Smalkalde (1). A la seconde diète de Smalkalde, en 1537, les prédicateurs remirent aux princes une demande qui avait surtout Ulric en vue, et dont le but était d'engager les États à conserver les biens des églises et des couvents et à les appliquer surtout aux besoins des églises nouvelles et des écoles. En même temps on vit apparaître à la diète le plénipotentiaire de l'empereur, vice-chancelier de l'empire Held, qui se plaignit de ce qu'Ulric avait, dans les affaires religieuses et surtout quant aux biens de l'Église, agi plus brusquement qu'aucun prince protestant, et s'était permis plus d'innovations que n'en avaient jamais osé introduire l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse. Le duc chercha à se défendre en disant qu'il n'avait supprimé que ce qui était scandaleux et contraire à la parole de Dieu, qu'il avait aboli surtout le sacrilége de la messe papale et d'autres cérémonies abusives relatives aux défunts, etc. Après quoi le duc mécontent quitta la diète.

Il tomba dans un grand embarras lorsque Philippe de Hesse lui demanda de l'assister dans l'affaire connue de son double mariage. Il ne savait rien, disait-il, qui, au milieu de toutes les difficultés qu'il avait rencontrées, l'eût effrayé davantage et plus profondément ému que cette affaire, lorsqu'on lui en avait parlé pour la première fois.

Devenant avec l'âge de plus en plus inquiet et scrupuleux, il évita toute accointance nouvelle avec Philippe, qui aurait pu le mettre dans l'embarras, quoiqu'il lui dût sa réintégration dans ses États. Malgré toutes ses précautions il se vit entraîné dans la guerre de Smalkalde, dont, il est vrai, il espérait tirer bon parti pour ses propres affaires. Il prit tellement confiance dans le succès qu'il voulut, avec l'assentiment de l'électeur de Saxe et du landgrave de Hesse, dénoncer son fief à l'empereur, acte imprudent dont ses conseillers surent, heureusement pour lui, le détourner à temps.

La désastreuse issue de cette guerre eut de graves conséquences pour Ulric et ses États. Il fut de nouveau contraint de s'enfuir et de se renfermer dans la forteresse inaccessible de Hohentwiel. Tout le pays se soumit au duc d'Albe. Ulric finit par demander grâce à l'empereur, qui, voulant surtout effrayer les États protestants, adressa un rescrit aux sujets du Wurtemberg, leur

(1) *Voy.* SMALKALDE.

Digitized by Google

ordonnant de ne pas s'inquiéter davantage de la destinée du duc, de ne lui prêter aucun appui, mais de se soumettre sans retard à l'autorité de leur empereur. En même temps il les déclarait déliés de tout serment de fidélité envers le duc, leur promettait sa protection en cas de soumission, et les menaçait de graves châtiments en cas de désobéissance. Le duc, malgré les offres d'argent qu'il fit faire aux ministres de l'empereur, fut obligé de se soumettre sans condition.

Quelque dures que fussent les clauses du traité de Heilbronn, le duc dut se réputer heureux d'être en définitive rétabli dans ses États. En mars 1547 il fut obligé de comparaître à Ulm pour prêter hommage à l'empereur. Le duc, perclus de goutte, fut porté dans la salle d'audience au milieu d'une énorme affluence de curieux. L'empereur entra, s'assit sur le trône, devant lequel se tenait, l'épée à la main, le maréchal de l'empire. Ulric, assis, la tête découverte, eut la permission, vu son état, de prêter hommage à l'empereur par l'organe de deux fondés de pouvoir. Cette humiliation ne lui valut pas encore le repos; ses États demeurèrent longtemps occupés par des troupes étrangères qui accablèrent et épuisèrent le pays. Il eut de plus le chagrin de voir Ferdinand mettre de nouveau èn avant ses prétentions sur le Wurtemberg. Le procès fut porté devant le tribunal de l'empire, et Ulric fut menacé de perdre son procès et ses États. Mais le litige se prolongea et ne fut résolu qu'après sa mort, par une convention conclue à Passau avec Christophe, qui avait toujours vécu dans des rapports difficiles avec son père. Dans la situation où se trouva Ulric il ne put se soustraire à la nécessité de promettre d'introduire l'intérim (1) dans le Wurtemberg et dans le comté de Montbéliard, qui avait adopté la réforme helvétique. L'empereur n'en fut pas moins irrité contre lui de ce qu'il avait mal observé l'intérim, de ce qu'il avait permis aux prédicateurs de s'en moquer, et d'avoir pris sous sa protection les adversaires déclarés de cette mesure. C'est ainsi qu'il avait assuré un refuge dans ses États à l'ardent Brenz. On fut obligé finalement d'arrêter dans le conseil des princes que l'on promulguerait le texte de l'intérim. Le dimanche 11 novembre 1548 on décréta la célébration solennelle de la messe, qui avait été redite pour la première fois, depuis les troubles de la réforme, dans la cathédrale de Stuttgart, le 15 août. Cinquante-deux curés reçurent l'autorisation d'exercer leur ministère. On institua des prêtres catholiques dans toutes les églises pour y dire la messe. On conserva les prédicateurs qui s'obligèrent à ne pas déverser de mépris sur le culte catholique et sur l'intérim et à se contenter de prêcher l'Évangile, et il en résulta une merveilleuse confusion de rite catholique et de culte protestant, le prêtre catholique chantant la grand'messe dans l'église où le ministre protestant prêchait et distribuait la com munion luthérienne sous les deux espèces.

Alors aussi comparurent devant le gouvernement ducal les prélats catholiques, réclamant leurs couvents et tout ce qui en dépendait. Quelque dure que fût cette obligation pour le duc, alors comme toujours à court d'argent, il fut contraint, d'après l'avis de son conseil, de satisfaire à une demande qui était fondée sur le recez de la diète de l'empire et sur l'intérim. Cependant il obtint des prélats la promesse qu'ils le reconnaîtraient, ainsi que ses descendants, comme leur protecteur héréditaire et l'administrateur de leurs biens; qu'ils convoqueraient les

(1) *Voy.* INTÉRIM.

Digitized by Google

représentants du duc à l'élection des abbés pour y remplir leur devoir de conseillers, sans toutefois avoir le droit de voter; qu'ils admettraient la juridiction du tribunal aulique comme cour d'appel, la juridiction pénale du duc, et qu'ils assisteraient aux diètes.

Ainsi, à une jeunesse orageuse, à une maturité agitée, succéda pour Ulric une vieillesse pénible, remplie d'humiliation, d'amertume et de misère. Il succomba au poids du chagrin plus qu'au poids de l'âge, le 6 novembre 1550, à 63 ans, après un règne de 32 ans et 5 mois.

Nous avons vu quels furent ses actes, sa conduite vis-à-vis de l'empereur, de l'empire, des princes ses collègues, dans les affaires politiques et religieuses, au milieu des succès et des revers. Chacun le juge suivant ses convictions; toutefois ses panégyristes eux-mêmes ne peuvent nier ses fautes et ses crimes; mais, ce qui justifie tout à leurs yeux, ce qui les autorise à placer Ulric parmi les princes les plus illustres de sa maison, c'est qu'il donna à son pays «la pure lumière de l'Évangile.»

Cf. Sattler, *Histoire du duché de Wurtemberg sous le règne des ducs*, 1-4 t.; *Ulric, duc de Wurt., pour servir à l'hist. du Wurt. et de l'empire, au temps de la réforme*, par Heyd, 3 t., 1841-44.

BRISCHAR.

UNANIMITÉ DU CONSENTEMENT DES PÈRES, *unanimis consensus Patrum*. *Voyez* EXÉGÈSE et TRADITION.

UNIGENITUS (BULLE). *Voyez* JANSÉNISME, GRAVESON, UTRECHT.

UNION DES BÉNÉFICES, *unio beneficiorum*. *Voyez* ECCLÉSIASTIQUE (*fonction*).

UNION DES ENFANTS DE DEUX MARIAGES, *unio prolium*, reconnaissance légale de l'égalité des droits des enfants de deux lits différents. Quoique, d'après le droit romain, chaque époux gardât en Allemagne la pleine et entière propriété de ce qu'il possédait avant le mariage, on continua à considérer comme propriété commune des époux les biens meubles et les biens acquis durant le mariage.

Si, au moment de la dissolution du mariage par la mort, il y avait des enfants issus de cette union, l'époux survivant conservait le bien qu'il avait apporté à la communauté, outre une portion déterminée des biens immeubles acquis durant le mariage et des biens meubles. Quant au bien apporté par le défunt et à l'autre portion des biens meubles et des biens acquis, ils appartenaient aux enfants issus de ce mariage, de telle sorte cependant que l'époux survivant conservait sans partage la jouissance de tout ce dont il avait joui en commun avec le défunt. Les enfants entraient ainsi dans la communauté à la place de l'époux défunt.

Si l'époux survivant voulait convoler en secondes noces, il fallait, pour garantir les droits des enfants, ou que la communauté cessât et que le bien des enfants leur fût remis, ou qu'on convînt que la communauté continuerait entre les deux époux et les enfants du premier mariage, à la condition que ces enfants seraient, quant à l'alimentation, à la dot et à la succession des deux époux, traités sur le même pied que les enfants qui naîtraient du second mariage, et c'est cette disposition légale qu'on appela l'*unio prolium*. Cette union était fondée sur un contrat, et elle avait pour but l'égalité des enfants des deux lits vis-à-vis du père ou de la mère non commun aux enfants.

Pour garantir les enfants mineurs du premier mariage, et pour valider le contrat, il faut encore de nos jours le consentement de leur subrogé tuteur, souvent l'approbation du tribunal, et l'un et l'autre ne doivent être donnés qu'après un mûr examen des biens des époux et de l'administration de ces biens.

Digitized by Google

Dans le cas d'un préjudice possible, la loi reconnaît aux enfants du premier lit le droit de dissoudre l'*unio prolium* ou de demander la garantie des biens demeurés en commun. L'*unio prolium* supposant la communauté légale des biens des deux époux, elle disparaît naturellement là où cette communauté n'existe pas, comme c'est par exemple le cas d'après le Code civil autrichien.

Cf. Ringelmann, *Développement historique et nature légale de l'unio prolium*, Wurzbourg, 1825; Mittermaier, *Principes du Droit privé germanique;* Eichhorn, *Introd. au Droit privé germanique;* Weiske, *Lexique de Droit*, 3 vol.

François ÉBERLÉ.

UNION HYPOSTATIQUE. *Voy.* COMMUNION DES NATURES, COMMUNICATION DES IDIOMES (t. XXIV, p. 280, en note), ÉPHÈSE (*concile d'*), MONOPHYSITES, SUBSTANCE, TRITHÉISME, UBIQUISME.

UNION PROTESTANTE. *Voy.* GUERRE DE TRENTE-ANS.

UNION (ÉDIT D'). *Voyez* HUGUENOTS.

UNION (ESSAIS D'). *Voy.* RELIGIEUSES (*essais d'unions*), RITUELS PROTESTANTS, SCHEIBEL.

UNIS (GRECS). On entend en général trois choses sous la dénomination d'Église grecque :

1° L'*ancienne Église d'Orient*, où dominaient la langue et les coutumes grecques, et d'où naquirent une langue ecclésiastique, une discipline et une liturgie particulières et un rituel spécial;

2° L'*Église grecque schismatique*, l'Église de Constantinople, qui se sépara de l'Église universelle;

3° La portion de l'Église schismatique qui, revenue à l'union avec l'Église catholique, et persévérant dans cette union, conserve néanmoins sa langue, sa liturgie, sa discipline, les *Grecs unis* ou les *Catholiques du rite grec*.

De même que l'ancienne Église d'Orient ne se composait pas uniquement de populations parlant grec, et qu'à côté de l'idiome grec il y avait d'autres idiomes employés dans le culte, de même l'Église schismatique grecque compte dans son sein beaucoup plus d'adhérents qui ne parlent pas le grec que de Grecs proprement dits, notamment les peuples slaves, se servant de leur propre langue dans le culte, les Russes, les Serbes, etc., etc. C'est pourquoi on ne doit pas entendre non plus, sous le nom de *Grecs unis*, exclusivement ou principalement des nationaux grecs ou byzantins, mais simplement les Chrétiens qui, après avoir été plus ou moins longtemps unis à l'Église schismatique, sont rentrés dans le sein de l'Église catholique romaine, sans renoncer à leur ancienne liturgie, à leur discipline et à leur langue ecclésiastiques, que celle-ci ait été l'ancienne langue grecque, ou la langue cyrillo-slave (1), ou la langue daco-romane.

Quant aux particularités de l'Église grecque unie au point de vue de la liturgie et de la discipline, quant au schisme et à l'union avec l'Église romaine, nous renvoyons aux articles ÉGLISE GRECQUE, ÉGLISE NÉO-GRECQUE, LITURGIES, RUSSES, et aux autres articles de notre dictionnaire concernant cette matière.

Nous ajouterons seulement, au point de vue statistique, que la basse Italie compte environ 80,000 Grecs unis en Calabre et en Apulie, l'Autriche plus de 4,000,000, la Pologne, dans les diocèses unis de Chelm et Belzi, 250,000, et qu'on ne peut pas en évaluer exactement le nombre actuel en Russie.

L'expression de Grecs unis est surtout

(1) *Voy.* MORAVES.

Digitized by Google

en usage en Autriche. Dans ce grand empire les Catholiques du rite grec résident à l'est du 38e degré de longitude, en Gallicie, en Hongrie et en Transylvanie, sur un espace de 5,545 milles carrés allemands; on les trouve encore dispersés en Esclavonie, en Croatie, en Carinthie, dans les gouvernements des confins militaires et en Dalmatie. Cependant le noyau principal se trouve en Gallicie, et, en descendant du nord-est de la Hongrie, en Transylvanie.

Au point de vue de la *nationalité* les Grecs unis se divisent en *Roumains* (Valaques, en Transylvanie et dans la Hongrie orientale) et en *Ruthènes* (petite Russie, Gallicie et nord-est de la Hongrie), avec un nombre relativement petit de Hongrois et d'Illyriens.

Les *Roumains* ou *Valaques*, c'est-à-dire les peuples qui habitent la Valachie actuelle, la Moldavie, la Transylvanie et une partie de la Hongrie orientale, la Bukowine, le Banat, la Bessarabie, la Macédoine, l'Albanie et la Podolie, sont incontestablement des descendants des colons romains qui ont dû porter les premiers le Christianisme dans ces contrées. Vers 384 la Valachie avait déjà ses martyrs, par exemple S. Sabbas. Jusqu'au onzième siècle les Valaques vécurent, sous des rois particuliers, en communion avec Rome.

Durant la domination byzantine, qui dura 150 ans, le schisme s'introduisit de force parmi eux. Cependant Joanniz, leur roi, demanda à Innocent III l'alliance, la couronne et le sceptre, et la réunion avec Rome subsista sur les ruines de l'empire bulgaro-valaque jusqu'au seizième siècle. Au concile de Florence (1) on vit arriver les députés des princes valaques et l'archevêque Damien. Au temps de leur décadence politique les Valaques avaient trois métropolitains : à Bucharest, à Carlsbourg et en Moldavie. Sollicitées par l'esprit envahissant du protestantisme, beaucoup de familles nobles valaques de Transylvanie embrassèrent la réforme, qui trouva peu d'accès parmi le peuple, surtout à partir du moment où la Transylvanie échut en partage à l'Autriche. A cette époque il y avait dans la partie aujourd'hui autrichienne de la Valachie, outre le siege métropolitain de Carlsbourg, les évêchés grecs catholiques de Vaad, de Szilwas, de Marmaros et de Munkacs. Mais l'Église catholique valaque souffrit surtout en Hongrie lorsque les schismatiques grecs s'établirent, vers 1690, avec leur patriarche Arsène Csernovics, dans la Hongrie, dévastée par les Turcs, et obtinrent de l'empereur Léopold Ier le droit d'y résider et d'y exercer librement leur culte. A dater de cette époque naquit une lutte persévérante entre les Grecs unis et non unis; cette lutte fit perdre à l'Église catholique environ la moitié de ses adhérents parmi les Roumains; elle dura jusque dans nos temps, et finit par tourner depuis quelques années d'une manière remarquable en faveur du Catholicisme. Les armes et les moyens dont se servirent les schismatiques pour entraîner à l'apostasie les Roumains furent la violence et l'hypocrisie. C'est ainsi que le moine schismatique Sophronius et le parti qu'il avait gagné en Transylvanie chassèrent, vers 1759, tous les prêtres catholiques de leurs paroisses et tourmentèrent de toute façon les fidèles qui persévérèrent dans leur foi. Les évêques grecs unis de Svidnitz (Kreutz) et de Syrmium furent chassés de leur siége et leurs propriétés ruinées. Les Catholiques grecs du comitat de Bihar étaient sous la juridiction de l'évêque latin de Grosswardein; pour les séduire l'évêque schismatique d'Arad, Jean Martinovics, feignit, vers 1713, de reconnaître la profession de foi ca-

(1) *Voy.* FLORENCE (concile de).

Digitized by Google

tholique romaine, et obtint du Pape Clément XI, avec l'absolution des censures ecclésiastiques, la juridiction sur les Roumains du comitat de Bihar. Il n'en demeura pas moins sur son siége épiscopal, et, lorsque son successeur schismatique chercha à consolider sa juridiction sur les Chrétiens du comitat de Bihar, il n'y avait plus que trois paroisses fidèles à l'union (1).

Nous renvoyons à notre article GRAN pour ce qui concerne l'état actuel de l'Église grecque catholique des Roumains en Hongrie et en Transylvanie, et leurs cinq diocèses de Munkacs (composés surtout de Ruthènes), d'Épériès, de Grosswardein, de Kreuz et de Fogaras, subordonnés au métropolitain latin de Gran.

L'union des *Ruthènes* de Gallicie avec l'Église catholique est beaucoup plus récente; elle remonte à peine à deux siècles. Les Ruthènes galliciens sont sous la juridiction du métropolitain de Lemberg (évêque de Kaminiek) et de l'évêque de Przemysl, du même rite. On peut voir sur leur situation antérieure et actuelle l'article LEMBERG.

HÆUSLÉ.

UNITAIRES. On cite déjà sous ce nom, dans l'histoire, les antitrinitaires du second et du troisième siècle, qui n'admettaient qu'une personne dans la Divinité (2). On les nomma, depuis Tertullien, *monarchiens*, parce qu'ils reprochaient aux orthodoxes d'être polythéistes et qu'ils se considéraient comme les seuls vrais monothéistes.

Dans un sens plus étroit on comprend sous le nom d'unitaires les antitrinitaires des temps modernes, qui, depuis la réforme du seizième siècle, ont rejeté de diverses manières la doctrine orthodoxe de la Trinité divine et de la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Nous renvoyons, quant aux coryphées de cette direction antitrinitaire des temps modernes, aux articles ANTITRINITAIRES, BLANDRATA, DENK, GENTILE, JORISTES, SERVET.

Blandrata et les antitrinitaires, partout persécutés par les Luthériens et les réformés, menacés de la prison et de la mort, trouvèrent un asile en Pologne, où le roi Sigismond-Auguste II (1548-1572), par son indécision et sa faiblesse, et la noblesse polonaise, en exerçant dans ses domaines une autorité tout à fait arbitraire, ouvrirent portes et fenêtres aux sectaires de tous les pays. C'est ainsi que, à dater de 1558, époque où Blandrata s'enfuit en Pologne, les antitrinitaires se répandirent de plus en plus en Pologne et firent de nombreuses conquêtes, surtout parmi les réformés, si bien que, à dater de 1563, les *unitaires* se constituèrent en paroisse spéciale. Blandrata, médecin du prince Jean-Sigismond, obtint la liberté du culte pour les unitaires de Transylvanie en 1571. Faust Socin (1) donna, à partir de 1579, aux unitaires de Pologne un système dogmatique bien arrêté et une organisation ecclésiastique. Depuis lors les unitaires se nommèrent principalement Sociniens.

Abstraction faite de la Pologne et de la Transylvanie (2), l'unitarisme s'est peu à peu répandu comme secte particulière; car les unitaires et les Sociniens n'étaient pas considérés comme Chrétiens par les Luthériens et les réformés, et partout des lois pénales furent édictées contre eux.

Cependant il existe encore des communautés unitaires en Angleterre (3), où les lois pénales portées contre elles n'ont été abolies que depuis 1813, et

(1) *Voir* l'*Annuaire du diocèse grec-uni de Grosswardein* de 1845.
(2) *Voy.* ANTITRINITAIRES.

(1) *Voy.* SOCIN, SOCINIENS.
(2) *Voy.* POLOGNE et TRANSYLVANIE.
(3) *Voy.* LINDSEY.

Digitized by Google

en Amérique (dans l'État de Massachusetts). Partout ailleurs ils disparurent peu à peu, en se confondant avec les autres confessions protestantes.

Si l'unitarisme a disparu comme secte, il s'est, depuis le dix-huitième siècle, d'autant plus propagé parmi les protestants comme opinion.

SCHRÖDL.

UNITÉ DE DIEU. *Voyez* DIEU.

UNITÉ DE L'ÉGLISE. *Voy.* ÉGLISE.

UNIVERSALISME HYPOTHÉTIQUE. *Voyez* CONFESSIONS HELVÉTIQUES.

UNIVERSALITÉ DE L'ÉGLISE. *Voy.* CATHOLICITÉ.

UNIVERSALITÉ DE LA RELIGION. *Voyez* RELIGION.

UNIVERSITÉS. Les universités doivent, sous plusieurs rapports, trouver place dans un dictionnaire de théologie catholique :

1° Parce que les plus anciennes d'entre elles jusqu'au seizième siècle, et beaucoup d'entre elles depuis lors, ont été créées avec le concours de l'autorité suprême de l'Église, ont été spécialement protégées par celle-ci, et considérées, par cela même qu'elles s'étendent au delà des simples limites des diocèses, comme des institutions de l'Église universelle, *in Ecclesia universali;*

2° Parce que les universités d'Angleterre et d'Allemagne, devenues protestantes, vivent encore, en grande partie, des biens qu'elles tiennent de l'Église catholique, et que, dans les universités catholiques, devenues laïques au dix-huitième siècle et transformées en écoles de l'État, les facultés de théologie sont encore aujourd'hui du ressort de l'Église ;

3° Enfin parce que l'Église semble chercher de diverses manières à ramener les universités à leur constitution primitive ou à les remplacer modestement par les lycées et les séminaires épiscopaux, à l'instar des anciennes écoles des cathédrales et des couvents.

L'*origine* des universités peut être considérée au point de vue de l'*idée* et au point de vue de l'*histoire*.

Au point de vue de l'idée les universités sont nées de l'effort naturel de l'esprit humain cherchant à s'instruire, à comprendre ce qu'il constate dans la nature, dans l'histoire, dans la religion, dans l'homme, en un mot de la soif de savoir qui est innée à tous les mortels. Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, dit Aristote, « tous les hommes désirent naturellement savoir. »

Il semblerait presque que c'est une chose par trop simple que de faire remonter l'idée des universités, dans leur origine, à la curiosité innée de l'homme, si nous n'étions autorisés par l'exemple de tous les anciens auteurs, qui, en exposant l'origine historique des universités, croient devoir remonter jusqu'aux peuples les plus vieux de la terre. Ainsi le savant et honnête Hermann Conring, dans les suppléments aux sept Dissertations *de Antiquitatibus academicis* que Heumann a publiées dans sa *Bibliotheca historica academica,* en 1739, à Göttingue, ramène les dénominations, les institutions, les insignes, les solennités des universités du moyen âge à des faits analogues tirés des écoles des prophètes et des écoles théologiques des Hébreux. Le reb (*rabbi*) et le docteur sont pour ainsi dire synonymes; le maranan des Juifs modernes est le *magister* des anciennes universités. Conring croit être obligé de se justifier de n'avoir point parlé, dans ses *Antiquitatibus academicis*, des écoles antédiluviennes (1), et rappelle très-sérieusement que, d'après l'opinion de plusieurs écrivains ecclésiastiques, les anges du ciel firent des cours

(1) Suppl. II, p. 204, Heumann.

Digitized by Google

aux enfants de Dieu. On pense bien qu'il n'a pas laissé échapper *Kariath-Sépher* (1); un coup d'œil sur les grades des mandarins de Chine (2) ne lui semble pas non plus tout à fait superflu.

César-Égasse Duboulay, l'historien de l'université de Paris, commence son volumineux ouvrage par un aperçu sur les plus anciennes académies de France, parmi lesquelles les écoles des druides occupent la première place. Il attribue, sans hésiter, la fondation de l'université de Paris à Charlemagne (3).

(1) Heumann, III, 206.

(2) Id., 210.

(3) Dans le cours du dix-septième siècle, Duboulay, recteur de l'université de Paris, voulant attester solennellement cette origine auguste de ses écoles, institua une fête annuelle en l'honneur du monarque français. Cette fête subsiste encore de nos jours, comme un témoignage de la reconnaissance des âges envers le grand prince qui restaura, il y a mille ans, la civilisation; mais la tradition historique qu'elle devait servir à consacrer est reléguée depuis longtemps parmi les fables que savait inventer l'imagination fertile des anciennes corporations pour se donner d'illustres ancêtres. Il n'existe pas un seul texte qui établisse que Charlemagne ait fondé aucune école à Paris, ni même qu'il ait séjourné dans cette ville, ni que l'école du Palais, que dirigeait Alcuin, ait le rapport le plus indirect avec cette *association* puissante de maîtres et d'écoliers qui fut, par la suite, l'*Université*. Ce qu'il y a de constant, c'est que Paris devint d'assez bonne heure un centre d'études très-fréquenté. Près du *cloître de Notre-Dame*, sous l'autorité immédiate de l'évêque, s'élevaient anciennement des écoles destinées à former les jeunes clercs qui se préparaient à suivre la carrière ecclésiastique. D'autres écoles ne tardèrent pas à s'établir sur la *montagne Sainte-Geneviève*, aux environs de la célèbre abbaye de ce nom. C'est là que, dans les premières années du douzième siècle, *Pierre Abélard* expliquait la *Logique* d'Aristote et discutait le problème des universaux devant un auditoire composé d'étudiants de toutes nations, Français, Allemands, Italiens, Anglais, Danois. Telles étaient dès lors la renommée et l'autorité des maîtres de Paris que Henri II, roi d'Angleterre, les choisit pour arbitres dans ses démêlés avec Thomas Becket. Il est difficile de croire que cette foule d'étudiants accourus de tous les pays de l'Europe vécussent entièrement isolés les uns des autres et ne fussent pas soumis à une certaine discipline, à certains règlements. Un fait avéré, c'est que l'exercice de l'enseignement se trouvait dès lors subordonné à quelques conditions. Ainsi les adversaires d'Abélard lui reprochaient d'enseigner *sine magistro*, c'est-à-dire sans s'être placé sous le patronage d'un maître plus ancien, qui lui servît en quelque sorte de garant. Il fallait de plus avoir obtenu du chancelier de Notre-Dame la permission de tenir école, *licentiam docendi;* on voit même que les chanceliers se faisaient payer une rétribution par les candidats, abus que le Pape Alexandre III réprima sévèrement dans une bulle célèbre, insérée par Grégoire IX au recueil des *Décrétales*. Toutefois le premier acte authentique dans lequel l'université de Paris figure est une *Charte de Philippe-Auguste*, de l'année 1200. Par cette charte les écoliers sont soustraits, en matière criminelle, à la juridiction du prévôt de la ville, et le jugement de leurs procès est abandonné à l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire à l'évêque. En 1201 une bulle du Pape Innocent III leur permet de se choisir un procureur chargé de la gestion de leurs intérêts communs. En 1213 ils étaient déjà partagés en plusieurs ordres, selon le genre d'études auquel ils se livraient : ou la théologie, ou le droit canon, ou la médecine, ou les humanités et la philosophie. Telle est l'origine des quatre facultés qui composaient l'université de Paris, et dont la plus nombreuse fut toujours la *faculté des Arts*. Il n'est pas douteux que, dès lors, cette dernière faculté n'ait été divisée en groupes ou nations correspondant plus ou moins exactement aux différents pays dont les étudiants étaient originaires; cependant il faut descendre jusque vers le milieu du treizième siècle pour trouver un témoignage authentique de l'existence des quatre compagnies si célèbres qui se nommaient la *Nation de France*, la *Nation de Normandie*, la *Nation d'Allemagne* et la *Nation de Picardie*, dont chacune avait son chef électif, appelé *procureur*, et qui toutes quatre concouraient, dans l'origine, toutes les six semaines, et plus tard tous les trois mois, à l'élection du *recteur* de l'Université.

Toute corporation a ses statuts généraux qui règlent ses conditions d'existence, ses devoirs et ses droits. Les premiers que l'école de Paris ait possédés, à notre connaissance, sont ceux qui lui furent donnés en 1215 par le légat d'Innocent III, *Robert de Courçon;* ils concer-

On connaît en Allemagne le style naïf de l'acte authentique par lequel

Digitized by Google

l'empereur Charles IV érigea, en 1365, l'université de Vienne pour être « une haute école officielle, digne et libre, conforme aux coutumes observées dès

nent principalement l'étude des arts libéraux et de la théologie. On y trouve des dispositions remarquables sur la lecture d'Aristote, dont les ouvrages de logique sont permis, tandis que sa *Métaphysique* et les livres de philosophie naturelle sont prohibés. Cette prohibition sévère se trouve un peu adoucie dans les nouveaux règlements donnés en 1231 par le Pape Grégoire IX; insensiblement elle tomba en désuétude, et le péripatétisme devint le fond de l'enseignement philosophique, comme on peut s'en assurer en parcourant les ouvrages d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Duns Scot et de la plupart des grands docteurs du moyen âge. Parmi les priviléges que la bulle de Grégoire IX accordait aux maîtres de l'université de Paris, il faut citer le droit de suspendre leurs leçons dès qu'ils auraient souffert, de la part des bourgeois ou de la part de l'autorité civile, quelque préjudice non réparé. Ce privilége a subsisté jusque sous le règne de Louis XI, où il fut aboli, à la demande du roi, par le Pape Pie II. D'autres statuts furent encore dressés pour l'école de Paris, en 1366, par le cardinal *Gilles Aiselin de Montaigu*, et, en 1462, par le cardinal *d'Estouteville*. Cette dernière réforme, la plus importante qui ait eu lieu au moyen âge, arrêta d'une manière définitive les lignes principales de l'organisation de l'Université; elle consacra la division en quatre facultés et le partage de la faculté des Arts en quatre nations; elle traça des règles fixes, soit pour le choix du recteur et des procureurs, soit pour l'enseignement et la discipline scolastique, soit enfin pour les examens et pour la délivrance des grades. Les examens avaient lieu, dans chaque faculté, devant des juges choisis par elle-même dans son propre sein; le grade par excellence, la licence, qui emportait, comme on l'a vu plus haut, le droit d'enseigner, était conféré aux candidats, après la bénédiction apostolique, tantôt par le chancelier de l'Église de Paris, tantôt par celui de Sainte-Geneviève. Comme cette collation n'était pas toujours gratuite, malgré les recommandations réitérées du Saint-Siége, et que, d'autre part, les candidats présentés n'étaient pas toujours à l'abri de tout reproche, il s'éleva fréquemment, entre les chanceliers et la faculté des Arts surtout, des débats dont il faut chercher le récit dans les historiens.

On a pu remarquer par ce qui précède que les origines de l'école de Paris sont presque entièrement ecclésiastiques; si l'on excepte le diplôme de Philippe-Auguste, les actes principaux qui la constituent, les premiers règlements qu'elle a reçus émanent du Saint-Siége. Toutefois, vers la fin du moyen âge, et dès le règne de Charles VII, son caractère primitif commence à s'altérer; elle est soustraite insensiblement au pouvoir spirituel et passe sous la juridiction des officiers royaux. Ainsi, sous le règne de Charles VII, elle voit toutes ses causes envoyées au parlement de Paris; ses maîtres retiennent seulement le privilége, qu'ils n'ont jamais perdu, de ne pouvoir être traduits, pour quelque cause que ce soit, devant un autre tribunal que celui de leur résidence. Ce mouvement se continue sous le règne de Louis XI et de Louis XII, sous celui de François Ier et de Charles IX, et, à la fin du seizième siècle, il aboutit à l'édit célèbre qui fut l'œuvre exclusive du Parlement et du pouvoir royal, et qui a régi l'école de Paris depuis l'année 1600 jusqu'à la révolution française. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser cette fameuse *ordonnance de Henri IV*, véritable code de l'instruction publique au dix-septième siècle et au dix-huitième. Bornons-nous à constater que les nouveautés qu'elle renferme sont en petit nombre, et qu'elles n'altèrent ni la constitution de l'Université ni les bases de son enseignement. Ces bases étaient d'une part la foi catholique, d'autre part l'imitation de l'antiquité; elles ne furent ni ébranlées ni même menacées, et, loin de là, il semble que la préoccupation constante du législateur ait été de les fortifier en alliant de plus en plus dans l'éducation de la jeunesse la perfection des formes antiques à la pureté du sentiment chrétien.

Envisagée dans les formes de son administration intérieure, l'université de Paris a offert en tout temps l'image d'une sorte d'oligarchie dans laquelle un petit nombre de chefs ou de délégués, élus périodiquement par le libre suffrage de leurs égaux, décidaient, à la majorité des voix, toutes les questions susceptibles d'intéresser la communauté. Chaque compagnie avait ses *assemblées* particulières: les nations, sous la présidence de leurs *procureurs*; les facultés de théologie, de droit et de médecine, sous la présidence de leurs *doyens*. Les doyens et les procureurs, auxquels s'adjoignaient le *greffier*, le *syndic* et le *receveur* de l'Université, se réunissaient ensuite en assemblées générales, sous la présidence du *recteur*. Ces réunions avaient lieu au moins une fois tous les mois, et habituellement plusieurs fois. On y statuait sur les questions de toute sorte qui se présentaient, tantôt sur des questions d'intérêt privé, comme les dispenses de temps d'études

Digitized by Google

la plus haute antiquité, d'abord à Athènes, capitale de la Grèce, puis à Rome, capitale du monde, enfin à Paris, capitale de la France, écoles dans

sollicitées par les candidats aux grades, tantôt sur des questions d'intérêt général, comme des projets de règlement. Ce régime s'est sans doute modifié, quant aux détails, en traversant les âges, mais ce qu'il avait d'essentiel a subsisté jusqu'à la destruction de l'Université. Les discussions n'étaient pas toujours paisibles; plus d'une fois les prétentions des différentes compagnies se trouvèrent aux prises, et au dix-septième siècle, par exemple, la rivalité de la faculté des Arts et des facultés supérieures, comme elles s'appelaient, engendra une controverse qui faillit s'éterniser, la faculté des Arts réclamant autant de voix dans les délibérations qu'elle comptait de nations, c'est-à-dire quatre, et les autres facultés ne voulant lui reconnaître qu'un seul suffrage. Après d'ardents débats le Parlement maintint provisoirement chaque nation en possession du droit de vote qu'elle exerçait de temps immémorial.

Pour achever de donner une idée de l'organisation de l'université de Paris, il faut dire quelques mots des institutions qui en dépendaient, et d'abord des *colléges*.

Les colléges, dans l'origine, n'étaient pas, à proprement parler, des écoles destinées à l'enseignement des lettres, mais de simples habitations, des hôtels ou *hospices*, *hospitia*, où les étudiants trouvaient un gîte, et d'où ils sortaient pour aller suivre au dehors, ceux-ci les classes de grammaire et de philosophie, qui se tenaient *rue du Fouarre*, les autres les cours de théologie, de droit canon et de médecine. Les plus anciens colléges dont la fondation ait une date certaine sont le *collége de Sorbonne*, fondé en 1256, le *collége du Trésorier* (1268), le *collége d'Harcourt* (1280), le *collége des Cholets* (1295), le *collége du Cardinal Lemoine* (1302), le *collége de Navarre* (1304), etc. Dès la fin du quatorzième siècle Paris possédait plus de quarante établissements fondés par le clergé, pour la plupart, et dans lesquels se pressait une jeunesse florissante qui fit la gloire et la force de l'école de Paris. A peine furent-ils ouverts que les principaux colléges, ceux qui étaient les plus peuplés et les mieux pourvus, eurent des classes intérieures qui dispensèrent leurs élèves de s'adresser à des maîtres étrangers. D'autres maisons, plus pauvres, se virent hors d'état de suivre cet exemple; quelques-unes, après l'avoir suivi, furent contraintes d'y renoncer, et se résignèrent à envoyer leurs boursiers s'instruire au dehors. Ainsi s'établit la distinction des colléges de plein exercice, où l'enseignement était donné, et des colléges sans exercice, qui n'étaient que de simples pensionnats, et, pour ainsi dire, des maisons de refuge. Au dix-septième siècle l'université de Paris comptait *dix colléges de plein exercice;* c'étaient les *colléges d'Harcourt*, *du Cardinal Lemoine*, *de Navarre*, *de Beauvais*, *de Montaigu*, *de Lisieux*, *de la Marche*, *des Grassins*, le *collége Mazarin* et celui *du Plessis*. Nous ne parlons ni de la *Sorbonne*, qui était une grande école de théologie, ni du *collége Louis-le-Grand*, que dirigeaient les Jésuites, ni des colléges qui appartenaient à des communautés religieuses, savoir : les *colléges des Bernardins*, *des Cordeliers*, *des Jacobins*, *des Carmes*, le *collége des Prémontrés* et celui *de Cluny*.

Outre les attributions essentielles qui résultaient de sa mission propre, l'université de Paris jouissait de priviléges nombreux, tant dans l'ordre ecclésiastique que dans l'ordre civil. Quatorze bénéfices étaient sous son patronage et à sa nomination : c'étaient les *trois cures de Saint-Germain-le-Vieux*, *de Saint-Côme et Saint-Damien*, et *de Saint-André-des-Arcs*, et *onze chapelles* fondées à différentes époques. Chaque faculté et chaque nation nommait alternativement à ces bénéfices; mais, comme ils étaient d'inégale importance, on avait établi un double tour, l'un pour les cures et l'autre pour les chapelles. De plus, en vertu des décisions du Saint-Siége, les gradués pouvaient prétendre aux bénéfices qui venaient à vaquer pendant certains mois de l'année. Les candidats se présentaient devant l'Université avec leurs titres, et leurs noms étaient inscrits par ordre d'ancienneté sur un registre qui, autrefois, était envoyé à Rome, mais dont il suffisait, d'après le concordat de 1517, de notifier l'extrait au collateur. Si le bénéfice devenait vacant pendant les mois de janvier ou de juillet, le gradué inscrit le premier était de droit pourvu. Si la vacance avait lieu dans les mois d'avril et d'octobre, le collateur pouvait choisir entre les gradués présentés par l'Université et les gradués simples qui n'avaient pas de lettres de nomination.

Après les bénéfices ecclésiastiques, le *service des messageries*, institué en faveur des écoliers étrangers à la ville de Paris, était l'un de ceux que l'Université se montrait le plus jalouse de conserver sous sa dépendance. Les messagers se divisaient en deux classes; les *grands* messagers étaient des habitants notables qui servaient, pour ainsi dire, de correspondants ou de banquiers aux étudiants, et qui leur procuraient les sommes nécessaires à leurs be-

Digitized by Google

lesquelles on s'appliqua à lire, enseigner, apprendre tous les arts permis de Dieu, toutes les sciences naturelles et morales, toutes les lois religieuses et civiles. »

Il est d'une véritable importance, en face des universités modernes en général et des facultés de théologie en particulier, de ramener ainsi l'origine des universités au besoin instinctif et naturel qu'a l'esprit humain de connaître et de comprendre les données fournies, soit par la révélation divine, primitive ou secondaire, soit par les faits de la création et de la rédemption. On a, depuis le seizième siècle, beaucoup trop multiplié le nombre des universités, qui, naturellement moins fréquentées, manquant souvent des ressources nécessaires pour pourvoir aux exigences de l'enseignement, sont tombées de leur hauteur, d'aréopages scientifiques qu'elles étaient sont devenues de simples éta-

soins; les *petits* messagers, ou messagers *volants*, voyageaient d'une ville à l'autre, transportant les lettres, les bagages et l'argent. Cet important service, qui a devancé l'institution des postes et qui paraît en avoir donné l'idée, procurait à la faculté des Arts des revenus qui s'accrurent de siècle en siècle. En 1719 ils étaient devenus assez considérables pour remplacer la rétribution que les maîtres avaient reçue jusque-là de leurs élèves, ce qui permit de supprimer cette rétribution et de rendre l'instruction gratuite dans les colléges.

Enfin l'Université avait sous sa juridiction *vingt-quatre libraires jurés*, qui représentaient la librairie d'alors, et *plusieurs papetiers, parcheminiers* et *enlumineurs*, dont elle recevait le serment. Outre l'autorité indirecte qu'elle exerçait sur eux par les censures dont la faculté de Théologie frappait les ouvrages contraires à la foi et aux bonnes mœurs, elle les considérait comme ses propres suppôts, les mandait devant elle et les obligeait, sous peine d'amende, à lui faire cortége dans les cérémonies.

Ce grand nombre de colléges qui dépendaient de l'Université, la renommée de ses maîtres, les emplois dont elle disposait, l'immense clientèle qu'elle s'était créée dans le clergé, dans la noblesse et dans la bourgeoisie, contribuaient à lui donner un rang très-élevé, une influence considérable et dans l'Église et dans l'État. Son histoire est liée de la manière la plus étroite à celle du pays, et même à celle de la Chrétienté. A peine constituée elle engage une lutte formidable contre les Dominicains et les Franciscains, qu'elle ne se résigne à recevoir dans ses rangs qu'après avoir bravé durant plusieurs années le courroux du roi et les foudres du Saint-Siége. Au quatorzième siècle, si elle ne prend qu'une faible part aux démêlés de Philippe le Bel et de Boniface VIII, elle intervient avec autorité dans le plus grand nombre des controverses, et lorsque éclate le grand schisme d'Occident, saisie bientôt des déchirements de la France sous le règne de Charles VI, elle se pose en arbitre; à Paris elle se mêle aux mouvements divers des partis; à Pise et à Constance, par l'organe de ses envoyés, les *Pierre d'Ailly* et les *Gerson*, elle prétend faire et déposer les Papes. Bientôt l'ascendant redoutable qu'elle avait exercé un moment lui échappe, mais elle conserve assez de crédit pour oser défendre la pragmatique sanction contre Louis XI et Pie II, pour causer des séditions dans Paris sous le règne de Louis XII, pour s'opposer en 1517 au concordat, et, disons-le à sa gloire, pour combattre avec succès l'envahissement des doctrines de Luther et de Calvin. Nous n'essayerons pas de retracer, ni le rôle qu'elle a joué à l'époque de la Ligue, ni la résistance qu'elle opposa au jansénisme, et dont l'opiniâtre Arnaud ne put triompher, ni son attitude perplexe en 1682, lors de la célèbre déclaration du clergé, ni les funestes divisions que provoqua dans son sein la constitution *Unigenitus*, et qu'une soumission tardive ne réussit pas à éteindre après vingt-cinq années de disputes stériles; tous ces faits bien connus appartiennent à l'histoire ecclésiastique, et il suffira de cette mention rapide pour indiquer la place qu'ils devraient occuper dans une histoire générale de l'école de Paris.

Après avoir subsisté environ six cents ans l'université de Paris disparut, comme tant d'autres institutions, dans la tourmente révolutionnaire, en vertu du décret du 15 septembre 1793, qui déclarait les colléges de plein exercice et les facultés de théologie, de droit, de médecine et des arts, supprimées sur toute la surface de la république.

Un décret impérial du 10 mai 1806 reconstitua l'instruction publique en France sous le titre d'*Université impériale*, composée d'autant d'*académies* qu'il y a de cours d'appel ou de cours impériales. Les académies comprennent les facultés, les lycées, les colléges ou écoles secondaires communales, les institutions particulières, les pensions, les écoles primaires.

L. Goschler.

Digitized by Google

blissements de l'État ou de modestes écoles de province, ne s'occupant plus de la science en elle-même, servant uniquement de gagne-pain aux maîtres et aux élèves, et y réussissant même moins depuis que dans les universités protestantes on a aboli la règle et la discipline presque ecclésiastiques qui, dans les antiques universités, s'unissaient au mouvement scientifique le plus vivant; depuis qu'à l'ancienne liberté d'apprendre et d'enseigner a succédé le plus complet arbitraire; depuis que la vénérable bourse des études (*bursa*) a été remplacée de fait et de nom par la vulgaire et sauvage *vie d'étudiant*; depuis qu'aux exercices fréquents, aux discussions publiques, aux travaux écrits et aux examens périodiques, on a substitué la simple audition et l'obligation, facile à éviter, d'assister aux cours; depuis que l'enseignement moderne des *privat-docent*, pâle copie, sans méthode et sans discipline, de l'ancien baccalauréat et de l'ancienne licence, produit plutôt le savant de cabinet, qui fait des livres, que le professeur public capable d'enseigner; depuis que le professeur lui-même sort non plus de l'élection libre de la faculté, mais de l'antichambre servile du ministre. Quant aux *académies des sciences*, malgré l'autorité de leurs travaux, malgré les incontestables services qu'elles ont rendus à la philologie, à l'étude de la nature et de l'histoire, elles ne peuvent, ni d'après la manière dont elles sont composées, ni d'après leur but immédiat, ni d'après la forme sous laquelle elles remplissent leur mission, remplacer la théologie qu'elles ignorent, la science du droit qu'elles délaissent et la médecine qui n'est pas de leur compétence.

Il faut encore remarquer, dans l'intérêt des facultés de théologie, la différence essentielle qui existe entre la théologie considérée comme science et l'enseignement dogmatique de la religion chrétienne, et par conséquent entre la chaire académique et la chaire évangélique, vu qu'on confond trop souvent le principe scientifique de la théologie avec le principe d'autorité du catéchisme, et qu'on transforme ainsi les cours de la faculté de théologie en leçons plus ou moins érudites sur les cinq principales divisions du catéchisme, en une copie plus ou moins heureuse du grand ouvrage catéchétique de Pierre Canisius.

On ne saurait assez proclamer aujourd'hui que l'enseignement du prêtre dans l'église et la science catholique ne sont pas des procédés qu'on doive confondre, que la chaire évangélique n'est pas une chaire académique, que l'Église et l'École marchent en quelque sorte parallèlement comme la grâce divine et la liberté humaine; que l'Église enseigne directement et dirige avec autorité, d'après une tradition infaillible, tandis que l'École, sa fille, libre et fidèle, doit s'efforcer, avec une subordination filiale, mais par un travail indépendant et par ses propres forces, de comprendre scientifiquement et de démontrer *ad hominem* ce qu'elle a compris.

Il faut ne pas perdre de vue que c'est précisément cette situation de la science vis-à-vis de l'Église qui, avec le cours du temps, a fait sortir les universités des murs étroits et silencieux des écoles diocésaines, et les a mises en rapport immédiat avec le Chef suprême de l'Église, par la force et conformément à la nature des choses, et non pas seulement par faveur et au point de vue de l'exemption. Et c'est ce qui a toujours déterminé les plus grands Papes à définir les droits de l'autorité doctrinale de l'Église de telle façon qu'ils ne pussent entraver le mouvement libre que réclame la science et qui lui est indispensable.

Digitized by Google

On peut affirmer de nos jours avec certitude que, d'après les plus anciennes opinions des canonistes, l'autorité qu'ont les évêques de faire enseigner la théologie dans les universités a sa racine dans la chancellerie romaine et doit naturellement remonter vers elle, comme le démontre le Mémoire de l'épiscopat de Bavière du 20 octobre 1850, puisque, vu leur haute mission scientifique, les facultés de théologie demandent à la fois à être émancipées de l'autorité civile, et, du côté de l'Église, à être restituées dans leur intégralité (*restitutio in integrum*), et non pas simplement transformées en écoles de cathédrales.

Lorsqu'il s'agit de l'*origine historique* des universités il faut avant tout remonter aux *écoles des cathédrales* et des *couvents* (1), qui en sont les précurseurs directs, d'autant plus que ces écoles étaient dépositaires exclusives de la civilisation à l'époque où elles furent fondées; qu'elles léguèrent leur caractère ecclésiastique et leur mission scientifique aux associations ou corporations libres (*universitates*) qui, à dater du douzième siècle, commencèrent à s'organiser, soit en s'appuyant sur une école de cathédrale, soit en se groupant autour d'un homme de mérite, pour développer, non-seulement les sciences nécessaires à l'éducation cléricale, mais les connaissances générales du *trivium* et du *quadrivium* (2), du droit et de la médecine, plus qu'on ne le pouvait dans l'enceinte silencieuse des monastères ou dans les écoles purement préparatoires des arts libéraux.

Les plus anciennes universités n'ont pas été mécaniquement constituées, mais se sont organiquement développées d'elles-mêmes. La puissance de l'Église, alors parvenue à son apogée, l'esprit d'association et de liberté municipale prirent une immense influence sur la formation et l'organisation successive des universités; mais cette influence était tout à fait conforme à la nature des choses. On ne pensait pas alors à l'ensemble des sciences, on ne songeait pas à l'*universitas literarum vel scientiarum* des modernes; car Paris était originairement une simple école de théologie et de philosophie, Bologne uniquement une école de droit romain, et Salerne spécialement une école de médecine.

L'expression *universitas* désigne, d'après Savigny (1), non pas l'*école*, mais, dans un sens vraiment romain, la *corporation* des maîtres ou des élèves qui s'était formée, à l'occasion d'une école, parmi ceux qui tenaient les uns aux autres par les matières scientifiques qu'ils étudiaient ou les nations auxquelles ils appartenaient; si bien qu'on voit dans l'origine se former à Bologne, où prédomine la tendance démocratique des villes italiennes, une *universitas scholarium*, avec un recteur élu dans son sein; à Paris, une *universitas magistrorum*, avec une constitution aristocratique plus conforme à la nature et à la valeur de l'enseignement théologique, et qu'au moyen âge on connut à Bologne une *universitas citramontanorum*, composée de dix-sept nations, une *universitas ultramontanorum*, comprenant dix-huit nations, et qu'on entendit parler finalement d'une *universitas* JURISTARUM, ARTISTARUM et THEOLOGORUM, en opposition directe avec la notion tout à fait relative de l'*universitas literarum*. Il faut ajouter, par rapport

(1) *Voy.* ÉCOLES DES CATHÉDRALES ET DES COUVENTS.

(2) *Voy.* TRIVIUM, QUADRIVIUM.

(1) Dans le 3e vol. de son *Histoire du Droit romain*, 2e éd., Heidelberg, 1834, c. 21, p. 152-421.

Digitized by Google

à l'*universitas theologorum*, qui fut rattachée dans la seconde moitié du quatorzième siècle à l'école de droit de Bologne, qu'elle fut soumise, non, comme celle-ci, à l'archidiacre, mais à l'évêque de la ville, chancelier papal, créé à cette fin, et qu'elle formait essentiellement une *universitas magistrorum*. A l'encontre de l'*universitas*, en tant que corporation, l'école ou l'institution enseignante se nomma, dans l'origine, *schola*, terme qui, plus tard, fut appliqué au cours et à la salle de cours, et fit, à dater du treizième siècle, place à la dénomination de *studium* ou *studium generale*; et cette dénomination ne désignait pas l'ensemble des sciences, mais indiquait que l'école recevait, outre les élèves nationaux, des élèves étrangers, et que les dignités scientifiques obtenues dans son sein devaient avoir leur valeur et être reconnues dans toute la Chrétienté. La désignation de l'école par les termes *archigymnasium* et *academia* est d'une origine tout à fait récente.

Nous empruntons aussi à la préface de Heumann, aux *Antiquitates academicæ* de Conring (1), l'idée des *facultés*. Il dit, d'une manière générale, mais fondée, quoique peut-être trop en puriste : *De* FACULTATIS *nomine ut initio dicam, constat academias dividi solere in quatuor collegia, eorumque unumquodque vocari* FACULTATEM. *Facultas, inquit Bulæus* (2), *est corpus et sodalitium plurium magistrorum certæ alicui disciplinæ addictorum. Jam cum id nominis vehementer offendat aures Latinas, quis non gestiat cognoscere, qui factum sit, ut* FACULTATIS *nomen inderetur collegio et quidem in solis academiis? Aperiam igitur hujus appellationis originem. Accidit videlicet initio in tenebris scholasticis ut quævis scientia nominaretur* FACULTAS. *Cum enim Græci aliquando dicant* δύναμιν *pro scientia (id quod nec inobservatum dimiserunt Bulæus et Henricus Stephanus); hinc in librorum Græcorum versiones facile pro scientia irrepsit facultas* (1). *Placuit hæc elegantia scilicet scholasticis, crebroque pro scientia dicere ipsis libuit facultatem. Erat ita initio ipsis usitatum facultatem dicere pro scientia, ejusque rei exempla suppeditat nobis noster Conringius. In ejus quippe p.* 56 *occurrit lex Friderici I, Imp., commemorans « magistros in medicinali facultate legentes; » et, p.* 148, *Imper. Fridericus II vult, in civitate Neapolitana esse doctores et magistros « in qualibet facultate.» Eodem modo, p.* 373, *nominat Innocentius IV « magistros quarumcunque facultatum; » et, p.* 387, *Imperat. Maximilianus jubet « candidatos honorum academicorum rigorose examinari in ea facultate quam edidicerint; » ac in vetusto quodam diplomat laudari professorem « facultatis grammaticæ » cognovi ex Halmii Collect. monum., t. I, p.* 261. *Similia exempla præbent literæ Pontificum Clementis V et Urbani VI a Motschmanno productæ in Erfordia literata,* t. I, p. 14, 19, 20, 26 et 27. (Les bulles du Pape Urbain V, du 18 juin 1365, et d'Urbain VI, du 20 février 1384, qui fondent l'université de Vienne, parlent aussi, la première, d'un *studium generale in qualibet licita facultate;* la seconde, d'un *stu-*

(1) P. XIV sq.
(2) *In Histor. Acad. Paris.*, t. I, p. 251.

(1) Sic v. c. δύναμις πολιτικὴ, scientia politica, apud Plutarch., lib. de Educ., cap. x, 9. Etiam Quintilianus habitum scientiæ practicum vocat facultatem, Dialect., cap. XXXIII, 4, id quod et Aristoteles fecit, Topic., lib. VI, cap. 5, ita scribens : Πᾶσα ἐπιστήμη καὶ δύναμις τοῦ βελτίστου δοκεῖ εἶναι.

Digitized by Google

dium generale ? in theologia, qui, plus tard, est simplement appelé *eadem facultas*.) *Eodem sensu Petrus Blesensis laudat fratris sui « scripta theologicæ facultatis, » in epistola XCIII, p. 1012 tomi XXIV Bibliothecæ Patrum Maximæ Lugdunensis. Sic etiam Lutherus, in epistolis Marbachianis, p. 3, se nominat « Decanum collegii facultatis theologicæ, » ibidemque commemorat « collegium facultatis artium liberalium. » Quam epistolam cum jure credam exaratam esse a Melanchthone, quippe qui solebat publica scripta componere, simul hinc colligo eum pro barbaro nomine facultatis theologicæ tolerabilius dicere maluisse collegium facultatis (id est scientiæ) theologicæ. Ac edens quoque Melanchthon, anno 1546, « Leges academiæ Wittebergensis, » ibi exhibuit etiam « statuta collegii facultatis theologicæ, » itemque « Leges collegii facultatis liberalium artium quas philosophia continet. » Doceant igitur nos duo hæc loca initio* SCIENTIAS *dictas fuisse* FACULTATES; *postea accidisse, ut illud collegium magistrorum, quod quamcunque scientiam tractaret, acciperet nomen* FACULTATIS, *proque collegio philosophorum vel theologorum diceretur : « facultas philosophica, facultas theologica. »*

Si l'idée de l'association, de la corporation, du collége, caractérise essentiellement l'université, la faculté, nous retrouvons le même caractère dans tout ce qui se rapporte aux plus anciennes universités, que l'histoire montre issues des associations libres. Ainsi les grades scientifiques (1) du *baccalauréat*, de la *licence* et du *doctorat*, n'étaient autre chose primitivement qu'une *admission* ou une *promotion* plus ou moins complète à ces fonctions de l'enseignement académique, une élection solennelle dans le corps enseignant de la faculté. La discipline sous laquelle était placé le bachelier ou le licencié enseignant est une nouvelle preuve de l'esprit de corporation, qui maintient la liberté par l'ordre (1). Les diverses fonctions et dignités

1 *Voy.* GRADES.

1 Nous avons déjà dit dans l'article GRADES SCIENTIFIQUES ce qui était indispensable quant à l'origine, au pouvoir, à la mission et à la valeur du doctorat, dans les temps anciens et modernes, du moins par rapport au grade de docteur en droit et en ce qui concerne l'université de Bologne. Pour compléter ce qui regarde le *baccalauréat*, nous répéterons ici ce que nous avons dit dans la *Gazette de Théologie catholique*, Vienne, 1852, t. II, sect. 2, p. 310, à propos de l'excellente dissertation du Dr Hasel *sur la Situation légale et historique de l'Université dans l'Église*. Sans approfondir combien il y a eu primitivement de grades et quels ils furent, et si le baccalauréat a été véritablement un grade académique ou non, nous ferons, d'après l'Histoire des Universités de Meiners (t. I, p. 77; t. II, p. 238, 242, 251) et d'après Savigny (t. III, p. 238-242, 245), les remarques suivantes sur la hiérarchie des honneurs académiques. Les grades académiques semblent avoir passé de la faculté des arts ou de philosophie (*septem artium liberalium*, *i. e. Trivium* : grammaire, rhétorique, dialectique ; *quadrivium* : arithmétique, géométrie, musique, astronomie) aux autres facultés. Le premier degré académique était le baccalauréat. L'étymologie du mot *baccalaureus* ou *baccalarius* est douteuse (conf. Ducange, v. *Baccalarii*, et Savigny, III, 240). En France, d'après Duboulay (II, 680), on désignait par le mot *bachelier* les gens mûrs, *lettres*, des deux sexes, et en outre les apprentis ouvriers qui avaient terminé leur apprentissage, mais n'avaient pas encore été admis au serment ; enfin de jeunes guerriers qui se préparaient à la dignité de chevalier par des exercices appartenant à l'art militaire. De là ce nom passa aux écoliers qui avaient suivi pendant un temps déterminé les leçons de leurs maîtres, et qui, après un examen préalable, avaient été trouvés dignes de soutenir, durant le carême, des discussions qu'on nommait *determinatio*, et qui consistaient à expliquer et à défendre certains termes de la science logique. Quand la *determination* avait été heureusement soutenue le candidat recevait le premier laurier, *prima laurea*, ou le titre de *baccalaureus simplex*,

Digitized by Google

académiques démontrent de même le caractère essentiellement corporatif des plus anciennes universités, dans la direction de l'ensemble et des diverses

avec le droit de porter une *cappa*, de fréquenter les messes de sa nation dans l'académie, et de donner lui-même des leçons (*incipiendi in artibus*, Bulæus, II, 684). Les *baccalaurei* donnaient habituellement leurs leçons (*lectiones*) dans les salles de leurs maîtres, et répétaient les cours de ceux-ci pour les élèves les moins avancés, ou expliquaient des livres qui n'étaient pas interprétés par les maîtres eux-mêmes. Mais cela ne les empêchait pas de continuer à suivre les cours de leurs professeurs, comme des élèves. Lorsqu'ils avaient passé quelques années à apprendre et à enseigner de cette manière ils parvenaient au grade de *licencié*. Il fallait traverser un triple stade pour atteindre ce grade. Lorsque la *détermination* leur avait acquis le titre de simple bachelier et qu'ils commençaient à faire des cours (*cursus*), on les nommait *baccalaurei currentes*. En théologie le *baccalaureus currens* s'appelait habituellement *biblicus*, notamment celui qui avait entrepris de faire un cours sur quelque livre de l'Écriture sainte, d'après l'indication de la faculté et sous la direction d'un maître, qu'on nommait *pater* ou *magister suus*. Le *baccalaureus biblicus*, lorsqu'il avait achevé les leçons sur la Bible conformément au programme prescrit, était chargé d'expliquer un ou plusieurs traités du *Maître des Sentences*, c'est-à-dire de la *Somme* de Pierre Lombard, et il se nommait dès lors *baccalaureus sententiarius* (il y avait dans la faculté de philosophie un *baccalaureus cursista* et *textualis*, correspondant au *baccalaureus currens biblicus* et *sententiarius*). Au terme de ce cours le *sententiarius* était promu *baccalaureus formatus*. On considérait souvent ce degré comme *laurea secunda*. Toutefois la terminologie ne fut pas arrêtée à cet égard. Plus tard on entendit par *laurea prima* tous les stades du baccalauréat, par opposition à la licence, qui se nommait *laurea secunda*, ou par opposition au doctorat, qui était *laurea suprema*.

Le *baccalaureus formatus* était alors candidat pour la licence; il assistait fréquemment aux discussions et aux autres actes académiques, et continuait à enseigner en particulier et en public, sous les yeux de ses professeurs. A Vienne un *baccalaureus theologiæ* devait avoir expliqué tout le *Magister sententiarum* avant de pouvoir aspirer à la licence. Lorsque la faculté reconnaissait le candidat digne du grade qu'il ambitionnait, les maîtres (*doctores sive magistri regentes*) le présentaient au chancelier institué par le Pape, afin que celui-ci lui donnât la *licence*. Le chancelier devait s'enquérir du nom, de la patrie, de la naissance légitime, des maîtres et de l'orthodoxie du candidat, examiner ou faire examiner sa capacité, et enfin, s'il le trouvait digne, il devait, en vertu des pouvoirs apostoliques, lui transmettre la licence (*licentia*, expression militaire romaine), qui l'affranchissait de toute surveillance ultérieure des maîtres et des obligations des étudiants, et lui donnait le pouvoir d'enseigner partout en maître achevé (Bulæus, II, 681, 685).

Le licencié était promu au grade de *docteur* ou de *maître* (*laurea suprema*) par la tradition des insignes du maître ou du docteur ou par la *birrétation*. Cette tradition des insignes du docteur se faisait publiquement par les maîtres du licencié, après le payement d'une certaine taxe. Elle emportait primitivement l'adoption du candidat dans le sein de la faculté.

Lorsque, avec le cours du temps, le nombre des candidats aux grades académiques se fut augmenté et que le bon ordre de l'université sembla conseiller de dispenser les candidats de faire réellement des cours et de séparer la promotion de l'adoption subséquente dans le corps de la faculté, on substitua aux leçons *pro baccalaureatu biblico et sententiario*, comme pour la licence et le doctorat, peu à peu et le plus souvent, une *discussion* publique, par exemple sur un traité de la Somme de S. Thomas (*actus parvus*), ou sur toute la Somme (*actus magnus, ex universa theologia*), devant la faculté qui devait promouvoir le candidat. Elle était expressément invitée et réunie à cet effet, et se composait de docteurs professant et de docteurs admis et non enseignant C'est pourquoi l'*actus parvus* et l'*actus magnus*, de même que l'examen subséquent et le *rigorosum* proprement dit, se nommaient un *actus facultatis*, par opposition à la promotion, qui était un *actus universitatis*.

Si le candidat avait répondu dans un *actu parvo*, il fallait qu'il subît encore un examen sur un traité choisi par lui, pour être, par exemple, en théologie, créé immédiatement, l'un après l'autre, *baccalaureus biblicus, sententiarius* et *formatus*.

L'*actus magnus* heureusement passé, le candidat était présenté au chancelier pour le *rigorosum*. Ce *rigorosum*, chez les théologiens, se nommait *punctum* ou *punctura*, parce qu'on proposait au candidat de la licence ou du doctorat quatre *points* des diverses parties de la Somme de S. Thomas d'Aquin (I, II, 1; II, III, 2), tirés au sort, et qu'au bout de vingt-quatre heures de préparation il devait expliquer chacun de ces points pendant un quart d'heure et les défendre également pendant un

Digitized by Google

parties du corps universitaire. Ainsi, dans les hautes écoles italiennes les plus anciennes, par exemple à Vercell et à Padoue, qui formaient essentiellement des *universitates scholarium*, il y avait parfois trois ou quatre lecteurs (professeurs) les uns à côté des autres pour le même cours, savoir un pour les citramontains et trois pour les ultramontains, plus nombreux et plus divisés 1. Cependant bientôt partout le recteur fut considéré, pendant six mois ou un an, comme le chef librement élu de toute l'université, formée de l'union et de la subordination des différentes facultés et nations académiques. Il était en même temps le président du tribunal académique suprême, du *consistoire* ou du *sénat*. Le recteur de Paris était toujours tiré de la faculté des arts, tandis qu'ailleurs on le choisissait successivement dans chaque faculté. Cette circonstance prouve également le caractère corporatif des anciennes universités, parce que l'université de Paris était née d'une école des arts libéraux et s'était d'abord unie en corps comme telle.

A la tête des facultés se trouvaient les *doyens* ou *prieurs*; à la tête des nations académiques les *procurateurs*, les uns et les autres élus librement pour six mois ou un an, plus tard pour plusieurs années, les procurateurs ayant une part réelle et essentielle à l'élection du recteur. Les membres de l'Université, les chefs de la corporation, les professeurs, les docteurs et les élèves s'appelaient citoyens académiques, *cives academici*, et, par opposition aux chefs, les suppôts de l'Université, *supposita Universitatis*. Les affaires étaient vidées par des votes dans les *congrégations de l'Université, des facultés et des nations*. Avec le cours du temps les congrégations de l'Université se restreignirent d'après des circonstances locales, notamment d'après le plus ou moins grand nombre de maîtres et d'étudiants, et formèrent un conseil plénier des maîtres, *plenum*, et un petit conseil, composé du recteur, des doyens et des procurateurs, tandis que les congrégations des facultés et des nations se constituèrent par la réunion des docteurs enseignant et non enseignant de la même faculté ou de la même nation.

Un droit important des corporations universitaires et des facultés, dans les anciennes universités, était celui qu'elles avaient de se *recruter elles-mêmes*. Ce droit résulta, dès l'origine, de la promotion au doctorat, tant que celle-ci comprit en même temps l'admission dans la faculté et que le docteur ou le maître, *magister novellus*, était obligé de jurer, avant la promotion, qu'il enseignerait pendant un ou deux ans dans l'Université. Ce droit ressortit encore davantage de ce que les princes et les villes fixaient des appointements annuels pour certaines chaires (*stipendium*), tandis que la présentation des

quart d'heure contre tous les objectants. Le chancelier ou son mandataire présidait le *punctum*, et, quand l'épreuve avait réussi, le candidat recevait du chancelier le *signetum* ou la *bona nota*, c'est-à-dire l'avis de se rendre chez lui à un jour fixé pour obtenir la licence (Meiners, t. II, p. 295). A la collation solennelle de la licence succédait à Vienne (dans la cathédrale de Saint-Étienne) presque toujours immédiatement la *bénédiction* ou la promotion au doctorat par le doyen de la faculté ou son représentant, de sorte qu'ici la licence paraissait moins qu'ailleurs un grade académique spécial.

Les titres du plus haut grade scientifique, de *magister* et *doctor*, étaient originairement identiques, et on se servait indifféremment de l'un ou de l'autre. Cependant, peu à peu, le titre de *magister* tomba en désuétude, d'abord chez les juristes (décrétistes et légistes, voyez ces mots) et les médecins, plus tard chez les théologiens, et enfin chez les artistes (les lettres) (Meiners, III, p. 290-295), et il ne resta en usage que pour des facultés accessoires de la chirurgie et de la médecine, et subordonné comme grade au doctorat.

(1) Savigny, III, 369 sq.

Digitized by Google

maîtres payés continuait à être faite par la faculté à laquelle appartenait la chaire vacante, sous la direction de l'autorité suprême de l'Université. Ajoutons enfin, pour corroborer ce qui précède, le droit qu'avaient l'Université entière et chaque faculté de régler elles-mêmes, d'une façon indépendante, leurs affaires intérieures et de se donner des *statuts*.

Enfin, si on jette un regard sur les statuts les plus anciens des universités et des facultés de Paris et de Bologne, à l'image desquelles se sont constituées toutes les universités jusqu'au seizième siècle, on constatera l'influence que l'esprit d'association du moyen âge exerça sur la constitution des plus anciennes universités. Elles comptaient parmi les principales corporations du royaume, et le roi de France ne dédaignait pas de nommer l'université de Paris sa fille aînée; les archiducs d'Autriche se faisaient représenter à la procession de la Fête-Dieu par le recteur de l'Université, suivi des doyens des facultés.

Avec le temps il se forma, parmi les parties diverses du corps universitaire, d'abord des *nations*, notamment à Paris, où nous trouvons les nations française, picarde, normande et anglicane (plus tard germanique); puis on voit à Paris la faculté de théologie se séparer de la faculté de philosophie ou des arts, et, au bout de peu de temps, se constituer *quatre facultés*, celles de théologie, de droit (canon et civil), de médecine et de philosophie, unies d'ailleurs entre elles par le lien qui formait des membres des diverses facultés les *nations*, par le *rectorat*, commun à toutes, et par le *sénat* académique, composé du recteur et de ses conseillers, c'est-à-dire les prorecteurs (prédécesseurs ou représentants du recteur), les procurateurs, les doyens et sénieurs (anciens) des facultés.

En même temps que la corporation universitaire se constituait ainsi il se formait à côté d'elle, pour le maintien de l'ordre et de la discipline, pour loger et entretenir les maîtres, les étudiants, et ceux qui se préparaient aux fonctions de l'enseignement, des *colléges*, et, pour loger gratuitement et nourrir de même les pauvres étudiants, des *bourses* dépendant des nations et de fondations particulières. Les colléges étaient dirigés par des prieurs et conformément aux statuts particuliers à chaque maison (1).

Une chose qui n'exerça pas une moindre influence sur les plus anciennes universités, ce fut *la vie libre et commune des villes*. Il en résulta, comme nous l'avons indiqué plus haut, d'abord à Bologne, une constitution presque démocratique de l'Université, sans danger réel, parce que les étudiants d'alors (*scholarii*) n'étaient pas des adolescents novices, mais des hommes mûrs, appartenant aux plus nobles familles, des chanoines, des prélats, des membres des chapitres et des couvents, qui se rendaient, avec des autorisations particulières de l'Église, aux universités pour entendre les maîtres les plus célèbres de leur temps (2). Partout cette influence de la vie commune et libre fit instituer des *fonctionnaires* et des *serviteurs spéciaux* (*syndics, secrétaires, notaires, massiers, appariteurs, bedeaux*), dont la nomination dépendait de la corporation générale et des corporations particulières de l'Université. Il en fut de même de la création plus spéciale d'une *juridiction académique*, qui s'étendit non-seulement sur les citoyens académiques, mais sur les suppôts de l'Université, *supposita Universitatis*, dans le sens strict, ou sur les affiliés de l'Univer-

(1) Cf. les articles OXFORD et SORBONNE.
(2) Cf. ÉCOLATRE.

Digitized by Google

sité (1). On comprend du reste de soi-même qu'il faut distinguer ici entre l'*instance* privilégiée de l'Université et de ceux qui lui appartenaient, et la juridiction de l'Université et de ses autorités sur ses membres.

La juridiction et l'instance se distinguaient suivant les *causes civiles* ou *pénales*, et quant à ces dernières on distinguait encore entre les *délits* et les *crimes*. Ces distinctions se prononcèrent promptement et nettement dans l'ancienne université de Paris (2). Il était aussi tout naturel qu'avec la constitution de plus en plus arrêtée des corporations académiques il se formât, d'une part, d'après la diversité des cas, des demandes et des plaintes, un *droit* qui, sans être le même partout, fût partout parfaitement arrêté, et que, d'autre part, l'autorité du recteur et de ses conseillers (le sénat) se partageât peu à peu entre divers grands et petits tribunaux, comités, conseils, congrégations, consistoires, convocations, sessions hebdomadaires académiques. Il ne faut pas oublier non plus les lois particulières et les statuts, souvent très-spéciaux, très-originaux, qui furent édictés et imposés de bonne heure, par rapport au costume, aux dépenses, au crédit, contre la paresse, contre les jeux et les réjouissances illicites, contre la débauche, le mariage des étudiants, les associations secrètes, les tapages nocturnes, les duels, etc., etc. Enfin nous devons rappeler les différentes punitions académiques, telles que les châtiments corporels, les amendes, la prison, l'exil (*banitio*), l'exclusion temporaire ou perpétuelle des cours et des grades (*privatio, relegatio, cum vel sine infamia*), le retrait des priviléges académiques, et l'interdiction (d'un domicile commun, des pouvoirs, des travaux, des services) des affiliés de l'Université (1).

Mais l'*influence de l'Église* sur la constitution des plus anciennes universités fut encore bien plus puissante que celle de l'esprit d'association et de la vie libre et commune du moyen âge. Cette influence de l'Église fit de toutes les universités fondées avant l'apparition de Luther, et qui n'apostasièrent pas avec ou après lui, de toutes celles qui furent créées plus tard, jusqu'au milieu du dernier siècle, dans les pays catholiques, des corporations (2) essentielle-

(1) A cette catégorie appartenaient principalement les artistes et les ouvriers dont les travaux se rapportaient uniquement, directement ou principalement aux maîtres et aux étudiants, et que les autorités académiques devaient examiner, surveiller, dont ils devaient régler et juger la conduite. Tels étaient les copistes, les enlumineurs ou miniaturistes et correcteurs de manuscrits, les loueurs de livres (*stationarii* ou *exemplatores*), qui étaient surveillés, quant à la correction de leurs exemplaires, par les *peciarii* (*pecia*=pièce, 4 feuilles, un demi in-4°, *quaternus*), les commissionnaires (*librarii*) chargés de l'achat des vieux livres, les fabricants et les marchands de parchemin et de papier, les relieurs, et, après l'invention de l'imprimerie, les imprimeurs, les libraires, les apothicaires, les peintres, les musiciens, les graveurs, les fabricants d'instruments de mathématiques et d'optique; les habitants des colléges et des bourses, les infirmiers et serviteurs des maisons universitaires, des pensions et des instituts scientifiques, les répétiteurs et maîtres de langue, etc. Cf. là-dessus Meiners, t. II, p. 127; t. III, p. 324-349; Savigny, p. 186, 404, 575-593.

(2) Savigny, p. 554-309.

(1) Cf. le détail dans Savigny, t. III, § 63-66, 68-76, 102-106, 114, 116, 127, 128, 131-134, 145, 146, 150; Meiners, t. I, p. 7-169; t. II, p. 50-202; t. III, l. 6 et 7, p. 50-198; IV, l. 12, p. 1-201, et, en outre, *Histoire de l'origine et du développement des Universités du monde occidental*, 4 vol., Gœttingue, 1802-1805.

(2) C'est surtout F.-J. Buss qui, dans les temps modernes, a montré par trois écrits étendus le caractère et le but catholiques des universités. Le titre de ces écrits est : *De la différence des universités catholiques et protestantes de l'Allemagne, de la nécessité de fortifier les six universités catholiques de l'Al-*

Digitized by Google

ment catholiques et ecclésiastiques par leur base, leur organisation primitive, leur but, et il suffira, pour prouver ce caractère, de rappeler les précédents et les faits qui ressortent plus ou moins clairement des actes d'érection, des priviléges, des statuts et des annales de chacune des universités connues.

1. Les plus anciennes universités, celles même qui naquirent d'une libre association ou sortirent d'une école de cathédrale, furent dès l'origine placées sous la surveillance du chancelier de l'évêque diocésain, de l'archidiacre ou de l'écolâtre; elles passèrent bientôt sous la *protection immédiate du Pape*, qui leur donna un chancelier tenant ses pouvoirs du Saint-Siége et chargé de la surveillance des promotions académiques, de la nomination à la licence. Il en fut ainsi de l'université de Bologne (1). Les Papes Innocent III et Grégoire IX accordèrent une sollicitude particulière à l'université de Paris, qu'en 1200 Philippe-Auguste avait déjà affranchie de la juridiction temporelle.

2. Seule l'université de Naples fut, en 1224, instituée exclusivement par Frédéric II; mais le fait s'explique par l'hostilité de cet empereur à l'égard du Pape et ne peut par conséquent servir de mesure. Toutes les universités créées après celle de Toulouse, fondée en 1233, dépendirent, au contraire, comme celle-ci, de l'*approbation du Pape*. Elle seule, conformément à la théorie légale qui s'était, dans l'intervalle, plus nettement formulée, donnait à l'université la valeur réelle d'un *studium generale* et communiquait aux promotions leur valeur et leur efficacité dans toute la Chrétienté. En revanche on ne rencontre, jusqu'à la fin du quinzième siècle, en Allemagne, que les universités de Fribourg, de Tubingue et de Greifswald, qui eussent obtenu l'approbation impériale.

3. On rencontre de même l'institution du *chancelier pontifical* dans toutes les universités antérieures au seizième siècle.

4. Jusqu'à cette époque, non-seulement les actes d'érection pontificaux, mais encore toutes les lettres de fondation des princes ou des villes, désignent, comme *but* spécial des universités créées, les progrès de la foi et de la science catholiques, et longtemps avant le schisme d'Occident on voit dans certaines universités des mesures de précaution particulières prises par l'Église pour s'assurer de l'orthodoxie des promoteurs et des promus.

5. De même qu'au moyen âge l'ordre civil s'était constitué d'après l'ordre ecclésiastique, que l'organisation des métiers s'était réglée d'après celle des couvents, de même la constitution des anciennes universités avait une couleur ecclésiastique : le recteur et les conseillers devaient appartenir à l'état ecclésiastique et demeurer célibataires; les maîtres et les élèves avaient un costume clérical; l'ensemble des membres de l'Université se nommait *clerus Universitatis*, l'Université était dite *clerica* ou *clericalis*; l'élection et l'installation du recteur avaient souvent lieu soit dans la cathédrale, soit dans une autre église de la ville où résidait l'Université; les promotions se faisaient de même, avec des formes religieuses et au nom de

lemagne contre ses seize universités protestantes, et surtout de la nécessité d'élever l'université de Fribourg, arrachée à son principe catholique, en une grande université purement catholique de la nation allemande, Fribourg, Herder, 1846, VII-528 p. *De la réforme nécessaire de l'enseignement et de l'éducation du clergé séculier catholique d'Allemagne*, Schaffhouse, Hurter, 1852, VIII-479 p. *De la réforme de l'éducation que les savants catholiques d'Allemagne reçoivent dans les gymnases et les universités; de son principal moyen, c'est-à-dire de la fondation d'une université libre catholique de la nation allemande*, Schaffhouse, Hurter, 1852, VI-518 p. Cf. l'article SÉMINAIRE.

(1) *Voy.* GRADES SCIENTIFIQUES.

Digitized by Google

l'autorité apostolique, *auctoritate apostolica*, la plupart du temps à la cathédrale ou dans une autre église, et se terminaient par un *Te Deum* et une messe d'actions de grâces.

6. Maintes anciennes universités, par exemple Fribourg, Tubingue, Ingolstadt, furent entièrement, ou en majeure partie, fondées avec des *biens ecclésiastiques*.

7. Toutes les anciennes universités jouissaient de certains priviléges *spirituels* et *temporels*, et ces priviléges supposaient le caractère spécialement ecclésiastique de ces instituts ou avaient une nature purement spirituelle, par exemple la juridiction académique, s'étendant sur les membres ecclésiastiques; la dispense temporaire de la résidence des prébendiers enseignant ou étudiant, avec le droit de percevoir leurs revenus; les priviléges du doctorat, donnant droit à la nomination à certains bénéfices ecclésiastiques; la garantie des exemptions des fondations universitaires, etc., etc.

8. Toutes les anciennes universités avaient des *conservateurs* spéciaux des priviléges pontificaux, et ces conservateurs étaient institués par le Pape lui-même ou librement élus par l'Université, avec l'autorisation du Pape. Ainsi, en 1237, l'université de Paris reçut, comme conservateurs, pour cinq ans, l'archevêque de Reims et le doyen d'Amiens; plus tard on lui donna tantôt tels prélats, tantôt tels autres, jusqu'à ce que, en 1266, le droit fut définitivement attribué aux trois évêques les plus rapprochés de Paris, Meaux, Beauvais et Senlis, d'élire parmi eux le conservateur des priviléges de l'Université. Ainsi, en 1405, l'université de Vienne obtint du Pape Innocent VII le droit d'élire ses conservateurs; en 1477 Ingolstadt reçut les évêques d'Augsbourg et de Freising comme conservateurs. Si ces fonctions de conservateurs font ressortir les rapports de l'Université et de l'Église, ces rapports sont plus nettement marqués encore par les *réformateurs* et les *visiteurs* que les Papes et les conciles envoyaient aux diverses universités. Ainsi en 1215 le Pape Innocent III exerça ce droit de réforme dans l'université de Paris par le légat Robert Courçon, et en 1435 le concile de Bâle chargea deux visiteurs de se rendre à l'université de Vienne.

9. Certaines universités, en leur qualité de corporations ecclésiastiques et par suite du nombre prépondérant d'ecclésiastiques qu'elles comptaient parmi leurs membres, avaient acquis le droit de proposer au Pape une liste de candidats pour certains bénéfices ecclésiastiques (*rotulus*).

10. La plupart des anciennes universités étaient admises aux conciles comme corps, et non pas seulement comme facultés de théologie, pour décider certaines questions ecclésiastiques importantes; par exemple, lors du schisme d'Occident, les Papes et les autres princes de l'Église leur demandaient des consultations théologiques; d'autres universités, par exemple celle de Vienne, avaient, comme corporations, non-seulement le *droit de censure*, appartenant à toutes les universités, mais encore le JUS INQUISITIONIS *in hæreticam pravitatem*, *necnon* EXCOMMUNICANDI *et* ABSOLVENDI *in quibusdam casibus*.

11. Toutes les anciennes universités vivaient, même extérieurement, de la vie de l'Église. C'est ce que constatent les anciens statuts des universités, des facultés, des nations, qui commençaient presque tous par ce chapitre: *De his quæ morum sunt et divini cultus;* ces statuts déterminent le choix des saints patrons des diverses corporations universitaires, ordonnent la participation officielle de l'Université aux fêtes solennelles de l'Église, pres-

Digitized by Google

crivent certaines solennités religieuses particulières pour l'Université, recommandent la prière et le saint Sacrifice pour les membres de l'Université défunts.

Nous n'avons eu jusqu'ici en vue que les anciennes, et surtout les plus anciennes universités, et nous avons essayé surtout d'indiquer leur organisation corporative, non pas seulement parce qu'elle garantissait en même temps l'unité, la pureté, l'uniformité, l'harmonie et l'universalité de leur activité scientifique et morale, qualités que nous avons la douleur de ne pas reconnaître dans les universités modernes, mais encore parce que cette constitution corporative demeura plus ou moins la règle et la mesure de toutes les universités instituées plus tard et jusque dans les temps les plus modernes, et que les universités les plus récentes empruntèrent presque littéralement les statuts des universités des treizième, quatorzième et quinzième siècles. C'est pourquoi on peut sans hésiter regarder les universités fondées plus récemment comme issues successivement des anciennes universités, nées elles-mêmes des associations libres, et l'on comprend la valeur du titre de *mater* et de *filia* donné aux anciennes et aux nouvelles universités. Ainsi l'université de Vienne considéra toujours celle de Paris comme sa mère, *alma mater*, et son vrai modèle, quoiqu'elle empruntât diverses choses à la constitution de l'université de Bologne, notamment l'idée fondamentale de la promotion.

La bibliothèque de la cour de Vienne conserve deux vieux manuscrits qui contiennent d'abord les priviléges de l'université de Paris, notamment les priviléges des Papes Innocent III, Honorius III, Grégoire IX, Alexandre IV, Honorius IV, Jean XXI (XXII), puis ceux des cardinaux et légats apostoliques Robert de Courçon, Simon de Prie, et du roi Philippe II, et ensuite la longue série des statuts généraux et particuliers de l'université de Vienne elle-même. Sans aucun doute ces manuscrits ont servi de projets préparatoires à la rédaction des actes de fondation de l'université impériale et de ses statuts, en constatant la filiation des deux universités. Une relation analogue, mais inverse, existe entre Vienne et les universités de Fribourg et d'Ingolstadt, qui sont ses filles, et il en a été de même de toutes les autres jusqu'à la réforme, avec cette différence : 1° que les universités nouvelles, en distinguant plus nettement les quatre facultés, ont en général négligé, comme moins utile et moins pratique, l'institution des nations académiques ; 2° qu'en se développant, et en faisant les modifications nécessaires à l'institution mère, ces modifications ont semblé primitives plutôt que secondaires.

Il y a sans doute, outre la manière dont elles ont été fondées et érigées, d'autres différences marquées entre les universités plus anciennes et moins anciennes; ainsi, par exemple, les anciennes universités allemandes ont, dès l'origine, embrassé et distribué l'ensemble des sciences humaines entre les quatre facultés, tandis qu'à Paris et à Bologne il y eut d'abord des écoles spéciales; en Allemagne, le souverain, en qualité de fondateur et de donateur de l'Université, exerça son droit de surveillance, en même temps que l'Église, par l'intermédiaire des superintendants du prince, et se réserva certains droits relatifs à la nomination des chaires, à la juridiction académique, etc., etc.

En revanche les universités les plus anciennes, comme les moins anciennes, subirent également l'influence de la découverte de l'imprimerie, qui rendit plus faciles, plus prompts, plus nombreux les moyens d'instruction, et di-

Digitized by Google

minua la durée des études. D'un autre côté on opposa bientôt à l'universalité des priviléges ecclésiastiques le principe égoïste, que les Allemands appelèrent dans un langage barbare le principe de la *nostrification*, en vertu duquel chaque université distingua les docteurs promus par elle, comme *doctores nostri*, de ceux qui étaient promus par d'autres universités, et ne reçut ceux-ci dans son sein qu'après une thèse publique, appelée *actus repetitionis*.

Enfin, tandis que le malheureux schisme d'Occident avait trouvé encore la mère et les filles fortes et vigoureuses, le fanatisme classique des humanistes sans foi et sans mœurs, l'ébranlement de tout l'édifice dogmatique de l'Église, la main basse faite par les princes sur les biens ecclésiastiques, en un mot la *réforme* amena la chute des universités anciennes, qu'elle remplaça par douze universités nouvelles.

Il ne faut pas, à ce moment si critique de l'histoire des universités, oublier les changements qui s'opérèrent alors dans les *écoles*, et le contraste que présentèrent les anciennes et les nouvelles écoles quant à l'éclat, à la liberté, à l'ordre et à la discipline.

Ce contraste frappe les yeux quand on compare l'universalité des études (*studii generalis*) des anciennes universités, leur position privilégiée dans l'Église, leur indépendance comme corporation vis-à-vis de l'autorité diocésaine et de la souveraineté de l'État (1), l'activité et le mouvement de l'enseignement, résultant du droit d'enseigner conféré à tous les docteurs (1),

(1) Plus les universités prirent part aux controverses ecclésiastiques qui s'agitèrent dans les conciles du quinzième siècle, plus leur rapport primitif avec l'Église devint intime, plus elles eurent la conscience qu'elles étaient des corporations ecclésiastiques, placées en face du souverain comme un couvent ou un bénéfice en face de son fondateur et de son patron. Lorsqu'en 1468 l'empereur Frédéric IV et en 1485 le roi Matthias Corvin demandèrent que l'université de Vienne leur prêtât serment de fidélité, l'Université refusa dans les deux cas : *Cum Universitas* SPIRITUALIS *sit et de jure communi nullus spiritualium seculari neque principi, neque alteri, obligari debeat.* Aussi l'empereur et le roi renoncèrent-ils à leur exigence, l'un formellement, l'autre tacitement. Mais dès 1495 la même Université prêta le serment de fidélité au prince régnant sans faire de difficulté. L'humanisme commençait à prévaloir; il avait même poussé le prince, en 1497, à essayer d'abolir entièrement la chaire de droit canon et à la remplacer exclusivement par celle de droit romain, qui n'avait pris pied dans l'Université que depuis 1494. *Nil sub sole novum.* Les uhmanistes de 1853 se conduisirent de même. L'université de Vienne n'eut à leurs yeux ni histoire séculaire ni caractère spécial; elle data du 28 septembre 1849, et ne fut qu'une école de l'État, rien de plus.

(1) Kink, dans ses documents *pour servir à l'histoire de la science du droit dans l'université de Vienne*, qui a paru dans les nos 5, 6, 7, 9, 11, 12 des *Feuilles autrichiennes de Littérature et d'Art*, Vienne, Ghelen, 1853, a donné une description vivante de l'autorité des maîtres et des étudiants dans les anciennes universités.

Il dit, à l'occasion de l'enseignement du droit canon, qui seul avait prévalu jusqu'à la fin du quinzième siècle dans la faculté de droit de Vienne : Voici les principes qui servaient de règles dans l'enseignement de ce droit : la matière n'en était pas d'avance distribuée entre un certain nombre de professeurs. Le personnel des maîtres croissait et diminuait suivant le goût du temps, la faveur du moment, et cette mesure était commune à toutes les facultés; on se prêtait aux circonstances. Ainsi la faculté des Arts, qui, le 1er septembre 1390, comptait 20 lecteurs (c'est-à-dire 20 docteurs enseignant réellement, *magistri actu regentes*), en eut, en 1452, 103, qui, les années suivantes, se réduisirent à 82, et se relevèrent à 105 en 1476.

Quiconque avait obtenu la licence était non-seulement autorisé, mais obligé de professer, au moins de temps à autre. Chaque licencié était dans une situation double, qui, d'une part, lui donnait des droits généraux, et, d'autre part, restreignait spécialement ces droits. La licence donnait d'un côté le droit d'enseigner dans toutes les universités; c'était l'Église qui conférait ce droit par la personne du chancelier, car elle seule était une puissance qui embrassât tout l'Occident. En face de cette puissance générale se trouvait celle des corporations par-

Digitized by Google

la direction positive de cet enseignement, en vertu duquel, en théologie, la *Somme* de S. Thomas, en droit le *Corps de Droit civil et de Droit canon*, en philosophie Aristote, en médecine Hippocrate et Galien, servaient de base,

ticulières; chaque université tenait dans son cercle ceux qui en avaient reçu les grades, et ne leur permettait pas d'exercer leur licence ailleurs sans son autorisation spéciale. La licence de l'Église était donc la condition générale de capacité; l'admission dans une faculté particulière était l'application de cette capacité à un cas spécial, application qui, conformément à l'esprit du temps, était soumise aux obligations de la jurande, de la tribu, de la communauté, du corps de métier. Dans l'intérieur de ce cercle le mouvement était libre, et le perpétuel changement dans le nombre des gradués rendait à lui seul impossible une division exacte et permanente de la matière de l'enseignement entre les professeurs. Chaque docteur pouvait enseigner ce qui lui plaisait, qu'il prît la matière soit dans son ensemble, soit dans des fragments, qu'il en fît un commentaire, sans s'inquiéter si un autre docteur exposait le même sujet ou non. Un statut spécial proclamait la concurrence entre les docteurs parfaitement libre; seulement, la faculté se faisait une obligation de veiller à ce qu'il y eût toujours un docteur qui, dans l'espace de deux ans, exposât complétement les *Décrétales*, et un autre qui, dans l'espace de trois ans, expliquât tout le *Décret de Gratien*. Ceux-ci ne pouvaient intervertir l'ordre et étaient tenus d'avancer sans interruption d'après la suite du texte. Ils recevaient pour cela un salaire déterminé, et se nommaient ORDINARIE *legentes*, pour se distinguer de tous les autres, qui n'étaient pas soldés et furent appelés plus tard *lecteurs extraordinaires*.

Nul docteur ne pouvait, pour faire sa leçon, se servir d'un autre secours que du texte de la loi; il fallait que l'explication fût improvisée ou dite de mémoire; il était défendu de lire ou de dicter des cahiers; car, au temps où il n'y avait encore que des livres écrits, on voulait, pour empêcher les livres incorrects, plutôt empêcher que favoriser la dictée d'un livre ou la copie d'une leçon. Chaque docteur recevait annuellement de chacun de ses élèves, au minimum, un honoraire d'un florin hongrois, c'est-à-dire d'un florin en or (*collecta, pastus*), ce qui pour ce temps était une somme considérable (*). On exemptait celui qui jurait qu'il était pauvre.

Les étudiants, de leur côté, étaient parfaitement libres. Chaque étudiant pouvait suivre les cours qu'il voulait, tant qu'il le voulait, dans l'ordre qui lui convenait. Il n'y avait de dispositions certaines et arrêtées que pour la collation des grades. Pour devenir bachelier il fallait avoir suivi pendant trois ans les cours des *Décrétales* et des *Clémentines*, et, en outre, le *Décret de Gratien*; pour la licence il fallait avoir pris part à des exercices et à des discussions, et avoir en tout fréquenté l'Université pendant sept ans, et il fallait pouvoir donner des preuves non-seulement de la fréquentation des cours et des exercices, mais encore de sa bonne conduite. Quant à ces deux derniers points, on était très-sévère; une petite faute pouvait entraîner le retard ou la suspension d'un grade, et celui qui s'absentait plus de quinze jours, sans excuse, perdait sa place dans l'auditoire. Si ces dispositions ne s'appliquaient qu'aux aspirants aux grades, elles obligeaient tout le monde, en ce sens qu'alors il n'y avait guère de gens qui étudiassent sans vouloir prendre un grade, au moins le baccalauréat. Cela était si généralement admis que bien des délits n'étaient punis que par un retard, une suspension, une exclusion du grade, parce qu'on pensait pouvoir atteindre ainsi tout le monde.

Que si cependant quelqu'un voulait ne pas prendre de grade, ou, ce qui arrivait souvent, si quelqu'un étudiait plus de trois ou de sept ans, ou ne suivait les cours qu'en passant, il n'y avait aucune règle qui pût le gêner.

Un docteur qui était célèbre ou suivi avait souvent à sa disposition une foule de licenciés et de bacheliers, qui tous enseignaient ou répétaient la même matière que lui et sous sa direction. Ils représentaient tous ensemble la chaire doctrinale d'une faculté, et le docteur qui était à leur tête s'appelait *regens cathedram* ou simplement *regens*. Les bacheliers avaient la mission de faire des cours et des exercices durant les vacances d'hiver et d'été; car les docteurs proprement dits pouvaient seuls profiter des vacances lorsqu'ils le voulaient; il n'y avait pas de vacances pour les écoles. Les bacheliers prenaient aussi activement part aux exercices des élèves, qui avaient lieu tous les jeudis; ils donnaient des solutions, des explications, des répétitions (*resumptiones*); en un mot, ils formaient les jeunes gens à la dialectique, à la partie technique de l'enseignement, et marchaient en cela de pair avec les professeurs, c'est-à-dire les maîtres, comme auxiliaires (*Fellows*). Dans un écrit de 1508, qui est en allemand, ils se nomment eux-mêmes formellement auxiliaires.

(*) Le seul florin d'or qui existe encore est le *guilder d'or de Hanovre*, qui vaut 8 fr. 50 cent.

Digitized by Google

de règle et de guide, tandis que la science exegétique s'épanouissait en gloses, en sommes, leçons, distinctions, répétitions et cas, les discussions se rattachant aux matieres professées, qui avaient lieu les dimanche, mercredi et vendredi de chaque semaine, ainsi que d'autres exercices scientifiques (1),

(1) C'était le devoir de chaque maître de soutenir ou de diriger de temps à autre une discussion publique. Tous les docteurs, les bachelliers et les eleves assistaient à un acte de ce genre. Les docteurs portaient le manteau doctoral noir *cappa, tabarrum*) et la barrette, et se plaçaient sur des fauteuils élevés qui entouraient les murs de la salle. Les bachelliers étaient assis en avant, sur des bancs qui remplissaient la salle : derriere eux se trouvaient les étudiants de la faculté de droit, se distinguant par les étudiants de la faculté des arts, qui, dans le commencement, durent se contenter de s'asseoir à terre. Après le docteur qui soutenait la discussion et en était le président [illegible] en chaire, [illegible] de la loi, en choisissait un texte, et [illegible] sur ce texte une question [illegible] le développement [illegible] [illegible] des bachelliers, qui, à ce égard, se nommaient respondents et se partageaient en [illegible] et répondants. Il [illegible] à ce titre [illegible] [illegible] [illegible]

celle de *Bologne* (école de droit romain), et celle de *Salerne* (école de médecine), les universités qui sont nées jusqu'au commencement du seizième siècle, et qui se sont constituées en corporations, comme les deux premières, et ont formé des écoles spéciales ou ont compté, dès l'origine, les quatre facultés. Ces universités sont :

En Italie :

Arezzo	1202
Vicence	1204
Padoue	1222
Naples	1224
Verceil	1228
Plaisance	1243
Trévise	1260
Ferrare	1264-1391
Pérouse	1276
Rome	1303
Pise	1344-1472
Pavie	1361
Palerme	1394
Turin	1405
Crémone	1413
Florence	1349-1438
Catane	1445

En France :

Montpellier	1180-1289
Toulouse	1228
Lyon	1300
Cahors	1332
Avignon	1340
Angers	1364
Aix	1409
Caen	1433
Bordeaux	1441
Valence	1452
Nantes	1463
Bourges	1465

En Angleterre :

Oxford. *Voyez* cet article	1100-1150
Cambridge *id.*	id.
Saint-Andrews	1412
Glasgow	1454
Aberdeen	1477

En Portugal et en Espagne :

Salamanque	1240
Lisbonne (Coïmbre)	1290
Valladolid	1346
Huesca	1354
Valence	1410
Siguenza	1471
Saragosse	1474
Avila	1482
Alcala (Complutum)	1499-1508
Séville	1504

En Bourgogne :

Dôle	1426

En Brabant :

Louvain. *Voyez* cet article	1425

En Pologne :

Cracovie	1400

En Danemark :

Copenhague	1479

En Suède :

Upsal	1477

En Hongrie :

Cinq-Églises	1367
Offen	1465
Presbourg	1467

En Allemagne :

Prague	1348
Vienne	1365
Heidelberg	1386
Cologne	1388
Erfurt	1392
Wurzbourg	1402
Leipzig	1409
Rostock	1419
Trèves	1455-1472
Greifswald	1456
Fribourg en Brisgau	1456
Bâle	1460
Ingolstadt	1472
Mayence	1477-1482
Tubingue	1482
Wittenberg	1502
Francfort sur l'Oder	1506

La plupart des universités que nous venons d'énumérer ont, par suite de la

Digitized by Google

concurrence de leurs rivales ou des événements politiques, perdu un peu plus tôt ou un peu plus tard leur splendeur première, ont été temporairement ou à jamais ruinées; d'autres ont embrassé le protestantisme, le jansénisme; presque toutes furent ébranlées dans leur organisation primitive, corporative et ecclésiastique, et ne subsistèrent plus que comme établissements de l'État; un petit nombre seulement restèrent debout, semblables à des tours incendiées, à des arbres dépouillés de leurs feuilles, attendant l'esprit nouveau qui devait remplacer leurs vieilles formes. Tel Oxford avec ses colléges, ses salles immenses et sa constitution grandiose; Prague, avec son archevêque chancelier et ses promotions solennelles et religieuses; Vienne, avec ses nations académiques, avec son prévôt de la cathédrale chancelier, qui, depuis trois siècles, siége dans le conseil de l'Université comme gardien de la foi. En 1853 les universités d'Espagne perdirent, conformément au concordat, leurs corps théologiques; Rome renonça au libre choix du recteur. Louvain, quoique privé d'une organisation corporative, grandit comme un rejeton de l'Église, servant de modèle aux Catholiques irlandais et de texte aux dissertations sans fin des Catholiques allemands.

Ce qui a amené cette décadence, ce qui a fait tomber dans cet état d'infériorité ces antiques représentants de la civilisation européenne, ces tribunaux suprêmes de la science, ces arbitres des royaumes et des rois, ces universités fameuses, dont les chaires étaient jadis occupées par des géants tels que Pierre Lombard, S. Bonaventure, Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, Duns Scot, Alexandre de Halès, etc., se résume en un mot: l'oubli de Dieu et de l'Église. Cette apostasie, morale dans son origine et son terme, devint intellectuelle par l'hérésie et le paganisme modernes, qui ont imprimé leur sceau sur le front des écoles depuis quatre siècles et sont les signes précurseurs de la venue de l'Antechrist dans l'Europe vieillie.

L'esprit frivole, voluptueux et efféminé, des cours ecclésiastiques et temporelles du quinzième siècle accueillit avec transport les grammairiens fuyant Constantinople, emportant les classiques païens sous leur bras, ainsi que les imitateurs imprudents des poëtes érotiques et satiriques de Rome, Ovide, Juvénal, etc., etc. Ces gens, qui cultivaient la poésie comme un fanatique d'horticulture son jardin, qui plantaient des hexamètres partout où se trouvait un pouce de terrain libre, qui faisaient écrire par le sénat de Venise au Pape Jules III: *ut fidat* DIIS IMMORTALIBUS, QUORUM *vices gerit in terris*, l'emportèrent facilement sur les anciens ergoteurs de l'école avec leurs syllogismes et leurs distinctions, et, partout où ils parvinrent à se faire admettre dans une université, ils firent prévaloir leur fanatisme pour le paganisme classique et la frivolité morale qui en est la conséquence, aussi exclusivement que jadis les anciens maîtres avaient fait régner despotiquement dans les écoles la méthode scolastique et la stricte discipline des colléges.

Nous sommes loin de méconnaître, d'un côté, la stérilité et l'aride formalisme des derniers scolastiques, de l'autre, les services réels de la période dite de la renaissance des arts et des sciences et de ses représentants. Nous honorons, comme on le doit, tout véritable progrès de la science humaine, car nous savons que le genre humain a pour tâche de travailler au développement et aux progrès de l'intelligence, et que la véritable science est, à son tour, destinée à fortifier la foi et la vertu des nations. Mais c'est précisé-

Digitized by Google

ment le malheur et le crime de l'humanisme ancien et moderne, tout comme celui des sciences naturelles de notre époque, que les uns et les autres, dans leur inquiète et incessante agitation, ont rompu tout rapport avec Dieu, avec l'Église, avec le Christianisme, et que leurs héros, bien différents des grands esprits du moyen âge, ne savent point associer les droits et la liberté des investigations scientifiques à la fidélité filiale due à l'infaillible enseignement de l'Église. Le siècle qui plaçait Platon à côté du Christ, S. Paul à côté de Sénèque, et qui chantait les exploits d'Hercule avec autant d'enthousiasme que les miracles du Christ, peut toutefois, en face du frivole Poggio Bracciolini (1), du faible Laurent Valla (2), du vénal Paul Jovius (3), du futile Bembo (4), se glorifier du grave Sadolet (5), du rare syncrétiste Marsile Ficin (6), du merveilleux Pic de la Mirandole (7); il peut opposer au débauché Pompée Colonna (8) la figure auguste de Léon X (9), et chacun doit s'incliner avec respect devant le souvenir de Nicolas V (10). Mais combien les humanistes des anciennes universités allemandes, le poëte lauréat de Vienne, l'Horace de la Germanie, Conrad Celtes, et les auteurs des *Épîtres des Hommes obscurs* (11), se montrent sous un triste aspect, et peut-on voir un personnage plus taré que le fameux Ulric de Hutten?—Ne fut-ce pas précisément Hutten qui aplanit la voie à Luther, l'ennemi mortel de la science?

(1) *Voy.* Poggio.
(2) *Voy.* Laurent Valla.
(3) *Voy.* Paul Jovius.
(4) *Voy.* Bembo.
(5) *Voy.* Sadolet.
(6) *Voy.* Marsile Ficin.
(7) *Voy.* Mirandole.
(8) *Voy.* Colonna.
(9) *Voy.* Léon X.
(10) *Voy.* Nicolas V.
(11) *Voy.* Épîtres des hommes obscurs.

Ne fut-ce pas l'humanisme, forme moderne du paganisme, qui, enivré de la beauté antique, s'allia au faux mysticisme, au spiritualisme exclusif de l'hérésie? Ne fut-ce pas le protestantisme qui, malgré le raffinement des humanistes, malgré les efforts de la critique et de l'exégèse pour ne s'appuyer que sur le texte fondamental de la Bible, malgré les travaux des centuriateurs de Magdebourg (1), entraîna la prompte décadence des sciences et le mépris universel des écoles? L'œuvre de Döllinger (2) n'est-elle pas le jugement même de l'histoire sur le vieux protestantisme? Les protestants peuvent feindre d'ignorer l'existence du livre de Döllinger, comme de la plupart des livres des Catholiques, mais les réfuter, c'est ce qui leur est impossible.

Il faut dire à l'honneur des anciennes universités que, malgré l'état déplorable où les fit tomber l'humanisme, elles eurent encore assez de vigueur scientifique, de noble fierté et d'esprit de corps pour qu'aucune d'elles ne succombât librement, n'apostasiât de son plein gré, et il fallut les menées démagogiques des révolutionnaires ou le despotisme des princes pour leur faire accepter la réforme. C'est ainsi que succombèrent temporairement Erfurt (1522), pour toujours Bâle (2529), Tubingue (1535), Leipzig (1539), Rostock (1536), Francfort-sur-l'Oder (1559), Heidelberg (1557), Greisfwald et Wittenberg (3).

Bientôt les controverses religieuses divisèrent le sein des universités déchues, et avec les colléges en ruine, tombèrent la discipline, les mœurs et la science. Le protestantisme fonda, il est vrai, outre les neuf universités que nous venons de citer, dans le seizième

(1) *Voy.* Centuriateurs.
(2) *La Réforme, son développement, ses effets sur la foi luthérienne*, trad. en français.
(3) Dœllinger, l. c., t. I, p. 557.

Digitized by Google

siècle, sept autres universités, avec privilége impérial :

Marbourg	1527
Strasbourg	1538
Kœnigsberg	1544
Iéna	1557
Altorf	1575
Helmstädt	1547-1576
Herborn	1584

Il en créa six autres au dix-septième siècle :

Giessen	1607
Rinteln	1619
Duisbourg	1655
Kiel	1665
Lingen	1687-1697
Halle (1)	1694

(1) Dans les autres pays protestants, en Danemark, en Suède, en Hollande, en Angleterre, les anciennes universités, telles que Copenhague, Upsal, Oxford, Cambridge, etc., embrassèrent naturellement aussi le protestantisme. On leur associa quelques universités nouvelles, Leyde, Berne, Zurich (en Suisse). Au dix-huitième et au dix-neuvième siècle l'Allemagne vit s'élever les universités protestantes qui suivent :

Cassel	1709
Gœttingue	1737
Erlangen	1742
Bützow	1760
Berlin	1810

Aujourd'hui on compte en Allemagne 14 universités protestantes, savoir :

1. Heidelberg,
2. Leipzig,
3. Rostock,
4. Greifswald,
5. Tubingue,
6. Marbourg,
7. Kœnigsberg,
8. Iéna,
9. Giessen,
10. Kiehl,
11. Hall,
12. Gœttingue,
13. Erlangen,
14. Berlin.

Depuis 1817 Tubingue a une faculté de théologie catholique; mais les universités de Breslau et de Bonn, fondées, l'une en 1810, l'autre en 1818, sur le principe de la *parité*, ont été pour ainsi dire absorbées par le protestantisme, de sorte qu'on peut aussi bien compter de nos jours 16 que 14 universités protestantes en Allemagne, contre 5 universités complétement catholiques : Prague, Vienne, Fribourg, Munich (fondée sur les débris d'Ingolstadt-Landshut en 1826), et Wurzbourg. Les autres universités catholiques d'Allemagne, Grætz, Olmutz, Innsbruck, n'ont que certaines facultés, et ne sont, par conséquent, que des universités nominales. Munster, Paderborn, Salzbourg, Bamberg, Trèves, Cologne, Dillingen, Mayence ont perdu, avec leur dotation, leur nom et leur existence, se sont vu réduites à l'état d'instituts purement philosophico-théologiques, et, sauf Munster et Salzbourg, ont perdu le droit de promotion.

Mais toutes ces créations furent, dès l'origine, désolées par une profonde dépravation morale, qui malheureusement se propagea parmi les universités catholiques.

S'il faut reconnaître que les universités protestantes, après avoir paru s'être débarrassées des controverses religieuses, s'efforcèrent de faire revivre l'érudition, notamment la littérature classique et biblique, et firent preuve d'une louable activité dans le rétablissement des études d'histoire du droit romain, même du droit canon, des sciences exactes et naturelles, on ne peut se dissimuler qu'en perdant la foi et sa règle infaillible non-seulement elles perdirent la force nécessaire pour résister au principe dissolvant du protestantisme, mais qu'elles secondèrent directement ce principe de dissolution, en ouvrant leurs chaires à tous les écarts de l'autonomie de la raison individuelle, et en favorisant, sous la brillante et trompeuse enseigne de la liberté d'enseignement, les ténèbres et la confusion de la spéculation moderne, qui ne s'élève guère par la forme et par le fond au-dessus des spéculations de l'antiquité païenne.

D'un autre côté, en se séparant extérieurement de l'Église et de son autorité, les universités, sous prétexte de liberté, devinrent de plus en plus serviles vis-à-vis des princes et perdirent tout esprit de corps. L'abaissement de l'Église protestante devant l'autorité

Digitized by Google

temporelle fut nécessairement le partage de ses filles, les universités protestantes.

Le protestantisme, hostile à la science dans sa première phase, fut, dans sa seconde transformation, envahi par le rationalisme et le panthéisme de la philosophie moderne; après avoir proscrit avec un sauvage vandalisme tous les beaux-arts, au moment de sa puissance, le protestantisme continue à vivre nu, aride, ennemi de la forme, incapable, quand il ne s'appuie pas sur le Catholicisme, de créer aucune école artistique ou littéraire. Il a porté sa critique exagérée dans les sciences naturelles, et mis aux mains des empiriques la dissection anatomique, le marteau géologique, les réactifs, les télescopes, les microscopes, tous les instruments d'une science purement matérialiste, qui n'admet que ce qu'elle voit, palpe, pèse et mesure, et renie Dieu et la Révélation qu'elle ne peut enfermer dans ses cornues ni toucher du bout de son scalpel.

Le protestantisme a détruit le principe générateur et actif de l'éducation, l'*autorité*, tout comme dans sa première période il a nié le principe passif de l'éducation, la *liberté;* il les a remplacés, dans sa période rationaliste, par le laisser aller, par le développement individuel, qui devient la ruine de toute éducation morale et intellectuelle. Le vieux protestantisme, ne comprenant pas la liberté religieuse et morale de l'homme, reniant l'Église, n'étant plus qu'une puissance séculière, méconnut les temps antérieurs et postérieurs au Christianisme, et, si le protestantisme moderne a été, comme par un arrêt de la Providence, condamné, par quelques historiens sortis de son sein, à expier les maux qu'il a causés à l'Église, il n'en reste pas moins vrai que ces historiens n'ont pas encore toute l'intelligence de l'histoire, ne comprennent pas la marche providentielle de l'humanité, ne sont sensibles qu'aux faits accomplis, ou bien deviennent nettement Catholiques et reviennent franchement à toute la vérité par la véritable Église, comme Hurter (1), comme Gfrörer (2). Dans le domaine de la philologie et de l'archéologie, le protestantisme moderne, aussi bien que l'ancien, fait tout bonnement les affaires du vieil humanisme sensuel et païen; il en endosse la livrée, en porte les fardeaux, en exécute les ordres, sans avoir l'intelligence du paganisme, de son obscur sentiment de culpabilité, de son désir de délivrance, de ses sacrifices expiatoires pleins de sens, mais sans vertu et sans efficacité, de ses mythes et de ses mystères, de ses angoisses et de son désespoir, de sa sérénité apparente et de sa tristesse profonde et réelle. Le vieux comme le nouveau protestantisme manque essentiellement de principes positifs dans toutes les sciences qui se rapportent directement à la religion, notamment en théologie, qu'il s'agisse de la forme, du choix des matières de l'enseignement ou de la certitude des sources où il doit puiser. Sa dogmatique méconnaît le souverain pontificat et la royauté du Christ et par conséquent n'a en pratique ni liturgie, ni discipline; il n'engendre que des « prédicateurs, des ministres de la parole. » Les eaux vives et profondes du fleuve de l'histoire de l'Église vont se perdre dans les marécages de la réforme. Réduit à la Bible, la règle unique, il la voit s'évanouir entre ses mains sous l'action délétère du rationalisme d'abord, du panthéisme ensuite, déchirée feuille par feuille par une impitoyable critique, affadie par un piétisme nauséabond. Le protes-

(1) Auteur de l'*Hist. du Pape Innocent III.*

(2) Auteur de l'*Hist. de Grégoire VII et de son temps.*

Digitized by Google

tantisme, qui à l'origine fut le parasite des princes, l'avocat enragé du système territorial, l'infatigable cognée qui déracina le tronc de l'empire germano-romain, s'associant au rationalisme qui le perd, s'étayant du droit romain qui le dessèche, non-seulement a tué de fait et dans ses écoles l'idée d'un empire universel, spirituel et chrétien, et l'a remplacée par la notion vague et mesquine des intérêts internationaux, mais encore, en niant le sacerdoce dans l'Église, s'est vu contraint de nier et de trahir la royauté dans l'État; il s'est vu contraint de diminuer aux yeux des peuples le respect du passé et de l'histoire, et n'a pu guère ménager l'ordre purement humain et national, après avoir aboli la distinction du clergé et des fidèles, établie par Dieu et confirmée par l'histoire. Il s'est vu contraint d'enlever au droit toute sanction divine, toute justification historique, toute autorité intérieure, de remplacer celle-ci par une autorité purement extérieure et de proclamer le droit de la force. Ennemi de l'Église et de ses associations, qui, fidèles au principe de la bienfaisance chrétienne, essentiellement libre, se dévouent au bien public, au maintien des mœurs, à l'instruction, au soin des malades, à l'entretien des pauvres, aux intérêts du commerce des hommes entre eux, le protestantisme affaiblit l'association des familles, les corps de métiers, les corporations de tout genre, pour y substituer le pouvoir unique et despotique de l'État, ses lois de police et de contrainte.

Le dix-huitième siècle, avec sa politique païenne, son droit fondé sur l'état de pure nature, ses phrases pompeuses sur l'éducation nationale et la charité publique, avec son mépris et sa haine de l'Église, sa centralisation universelle, sa bureaucratie envahissante, a été le digne héritier du seizième siècle, tout comme celui-ci se reproduit dans le dix-neuvième siècle avec ses révolutions périodiques, son communisme, son socialisme, sa littérature mesquine et l'empire brutal de ses canons rayés.

Après avoir jeté ce triste coup d'œil sur les universités, sur la déplorable rupture opérée entre la science et l'Église, sur l'état désolant des sciences, des arts, des mœurs, et avoir vu par l'histoire que ce sont autant de conséquences logiques et fatales de l'influence du principe protestant, nous revenons au sort des *universités catholiques* qui ont surnagé au cataclysme universel pendant les trois derniers siècles.

Charles-Quint, dans le projet de réforme de l'Église qu'il proposa à Augsbourg, le 14 juin 1548, au clergé des États de l'empire, ainsi que dans la formule de réforme qu'il statua pour les écoles et les universités, *formula reformationis*, avait déjà insisté sur la nécessité de modifier foncièrement et d'organiser les universités ou académies catholiques. L'empereur Ferdinand Ier avait, le 11 mars 1562, demandé la restauration intégrale des universités catholiques dans le n° 5 des articles soumis au concile de Trente.

Le concile avait prouvé, par une longue série de dispositions, combien il portait intérêt à la prospérité de ces respectables institutions (1). On n'a qu'à lire ses décrets pour se convaincre de l'empressement que cette sainte assemblée mit à garantir les priviléges des universités, quoiqu'elle cherchât, en restreignant sagement l'abus des exemptions, à fortifier, sous un autre rapport, le pouvoir des évêques. Enfin, le Saint-Siége, qui avait de la façon la

(1) *Voir* les *Décrets de réforme* du concile, dans les sess. V, c. 1; sess. VII, c. 13; sess. XIV, c. 5; sess. XXII, c. 2; sess. XXIII, c. 6; sess. XXIV, c. 8, 12, 16, 18.

Digitized by Google

plus manifeste (1) prouvé la sollicitude qu'il portait à la création des établissements d'instruction et d'éducation religieuses, par exemple par la fondation du collége germanico-hongrois (2), par d'autres colléges nationaux dans Rome et hors de Rome (3), tels que le Collége romain (4), le collége de la Propagande (5), prit également une part active, jusqu'à ce siècle, à l'érection de nouvelles universités catholiques (6). Telles furent les universités de

Dillingen	1552
Douai	1559
Pont-à-Mousson	1572
Vilna	1579
Grætz	1583-1622
Quito	1586-1681
Zamosk	1594-1684
Tlascala	1598
Thonon	1599
Coïmbre	1610
Paderborn	1615
Molsheim-Strasbourg (7)	1617
Salzbourg	1620
Pampelune	1621
Évora	1621-1643
Osnabruck	1629
Munster	1631-1773
Bamberg	1648
Bruges	1648
Manille	1654-1690
Urbin	1671-1720-1723
Majorque	1671
Innsbruck	1672
Guatémala	1687
Breslau	1702
Léon de Linarès	1722
Camérino	1727
Cervara	1730
Fulde	1734
Malines-Louvain	1834

Un grand nombre de ces universités portaient seulement le titre d'académie, vu que souvent elles ne comprenaient dans leur sein que les facultés de philosophie et de théologie. Généralement les chaires de ces deux facultés étaient confiées aux Jésuites, dont le supérieur général était chancelier de toutes les universités qui n'avaient que ces deux facultés.

Vers la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième les chaires de philosophie et de théologie des plus anciennes universités catholiques qui avaient survécu passèrent également et presque exclusivement aux mains des Jésuites; les colléges de ces universités furent, par suite de conventions amiables, en quelque sorte incorporés à la société de saint Ignace, par exemple à Ingolstadt, Vienne, Prague, Fribourg. D'un autre côté Paris, Louvain et Vienne étaient, dans l'origine, entrés en discussion avec les écoles des Jésuites, et l'incorporation avait dû rétablir la paix autant que le comportaient, d'une part, la constitution corporative et libre des universités, telles que l'histoire les avait faites, et, d'autre part, l'organisation systématique et presque mécanique de la Société de Jésus. Mais on ne peut nier que, surtout durant le premier siècle de leur existence, les Jésuites déployèrent un art et une ardeur remarquables pour l'enseignement, concoururent à donner une autorité véritable aux universités catholiques récemment créées, et ramenèrent une vie toute nouvelle, une vigueur toute catholique dans les anciennes universités, ce qui était d'autant plus nécessaire que la dignité de chancelier avait plus ou moins perdu de son importance primitive par la

(1) Voir *Bullarium Romanum*, depuis le pontificat de Grégoire XIII jusqu'à nos jours.
(2) *Voy.* Collége germanique hongrois.
(3) *Voy.* Clément VIII, Grégoire XIII, Urbain VIII, Rome.
(4) *Voy.* Grégoire XIII, Léon XII, Rome.
(5) *Voy.* Collége de la Propagande.
(6) Voir *Bullarium Romanum*.
(7) *Voy.* Strasbourg, t. XXII, p. 428.

Digitized by Google

création des vice-chanceliers, et que les garanties qu'elle offrait ne paraissaient sous certains rapports remplacées que par les prescriptions du concile de Trente (1) relatives à l'orthodoxie du professorat et à la valeur des promotions universitaires dans l'Église.

L'introduction générale de la congrégation de la Sainte-Vierge et du serment relatif à l'Immaculée Conception contribuèrent à maintenir la foi catholique dans les universités.

La marche de l'enseignement resta la même qu'autrefois, dans la plupart d'entre elles, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle ; seule la faculté de droit consacra plus de soin que par le passé au droit national, et de nouveaux systèmes se firent jour dans les facultés de médecine.

Jusqu'alors on n'avait pour ainsi dire jamais entendu parler d'ordonnances de l'État relatives à l'organisation des études dans les universités catholiques, les divers gouvernements se contentant de régler, en cas de besoin, ce qui concernait la corporation universitaire ou l'érection de certaines chaires, dont le temps démontrait la nécessité. Presque toutes les universités catholiques avaient conservé sans restriction, pour les facultés, le droit de se compléter elles-mêmes, le droit d'élire les professeurs, droit qui, dans les statuts de la faculté de droit de Padoue, se nommait précisément le plus grand des priviléges de la liberté scolastique, MAXIMUM *privilegium scholasticæ libertatis* (2). La seule exception à cet égard concernait les professeurs de la Société de Jésus, qui devaient être choisis par les supérieurs de l'ordre. Ce fut la puissance antichrétienne qui mina la Société de Jésus et qui, chaque jour, alourdissait les chaînes imposées à l'Église, qui ébranla aussi la constitution corporative des universités et s'attacha surtout à les dépouiller de leur caractère religieux. L'incrédulité des encyclopédistes, des francs-maçons et des illuminés, associée au jansénisme et au gallicanisme en France, au fébronianisme en Allemagne, à la bureaucratie en Prusse et au joséphisme et à l'illuminisme en Autriche (1), exerça son influence délétère sur les universités catholiques, dans ce siècle d'omnipotence politique et philosophique, les transforma en établissements de l'État, en institutions laïques, absolument indifférents, sinon hostiles, aux intérêts religieux, et les évêques eux-mêmes, égarés ou séduits, prêtèrent, dans leur aveuglement, les mains à cette transformation funeste.

Dès 1752 l'archevêque de Vienne, en Autriche, le comte Trautson, accepta le rôle éphémère et subordonné de commissaire du gouvernement impérial, sous le titre spécieux de protecteur des études, pour veiller, en cette qualité, à l'exécution des ordres de l'empereur. Lorsqu'après la suppression des Jésuites le droit qui avait appartenu aux supérieurs de l'ordre cessa de s'exercer, les évêques, que nous sachions, ne firent aucune démarche pour sauvegarder ce droit au nom de l'Église. La dernière bulle d'érection du Pape en faveur d'une université allemande, savoir celle de Munster, en date du 28 mai 1773, ne peut être considérée sous ce point de vue (2). L'université électorale de Mayence offrit, dans les dernières années de son existence, une affligeante image de sécularisation et d'hétérodoxie, de même que l'université élec-

(1) Sess. XXV, c. 2, *de Ref.*
(2) Savigny, p. 292

(1) Cf. les articles EMS (congrès et ponctation d'), ENCYCLOPÉDISTES, LIBRES PENSEURS, FRANCS-MAÇONS, GALLICANISME, HONTHEIM, JANSÉNIUS, JOSEPH II, ILLUMINÉS.
(2) Cf. *Rapport sur les établissements d'instruction de Munster* (Munster, 1851, in-4°), supplément C.

Digitized by Google

torale de Bonn, fondée en 1786 sans approbation du Pape (1). L'affaiblissement du caractère religieux et catholique fut marqué dans la plupart des universités par la suppression ou la restriction du droit qu'avaient les facultés de se compléter elles-mêmes; le professeur, nommé par l'État, devint fonctionnaire; non-seulement il ne fut plus tenu à souscrire à la profession de foi du concile de Trente en entrant en charge, mais cette profession lui fut positivement interdite; c'était l'unique moyen de faire arriver peu à peu, et contrairement aux garanties du traité de paix de Westphalie, des protestants aux chaires des universités catholiques. Un curateur ou directeur séculier fut mis à la tête de l'Université et de chaque faculté; l'examen solennel du doctorat, qui avait lieu *coram integra facultate*, eut lieu dans une arrière-petite salle de l'Université, et fut confié à quelques examinateurs nommés par l'État et assermentés. On abolit les formes publiques et religieuses de la promotion au doctorat, la prestation de la profession de foi du concile de Trente, la collation de la licence par le chancelier pontifical, la formule de promotion au nom du souverain Pontife, et tout cela afin de pouvoir nommer aux chaires et promouvoir aux grades des écoles de l'État (autrefois exclusivement catholiques) des candidats non catholiques et même non chrétiens. On supprima les anciens colléges en dernier lieu dirigés par les Jésuites, et les anciennes bourses destinées aux étudiants, ou on les soumit à l'administration laïque. Afin que le professeur n'oubliât pas son caractère de fonctionnaire, il fut tenu de prendre l'uniforme de l'État en place du costume académique; afin que l'esprit de corps ne fût pas entretenu d'une façon inquiétante, à l'avenir non-seulement le banquet doctoral, mais tout repas de corps de l'Université fut supprimé. Le grade de docteur ne donna plus directement droit à l'admission dans les services publics; l'État se réserva le droit d'examen, afin que le caractère de corporation et l'autorité scientifique de l'Université ne fissent pas de tort au but des écoles de l'État, but exclusivement pédagogique. Enfin, pour être assuré que les réformes universitaires arrêtées par la haute commission des études ou par le ministère de l'instruction publique seraient mises à exécution, tout dut être à l'avenir et d'avance organisé par voie réglementaire, depuis le recteur, les professeurs, les fonctionnaires de tous rangs jusqu'aux huissiers, bedeaux, appariteurs et concierges, et ces règlements spéciaux, prévoyant le moindre détail, furent appliqués aux séances des facultés, aux cours, aux soutenances de thèses, au temps des études, à la marche de l'enseignement. L'exemple donné par l'université électorale de Mayence, qui avait créé à Erfurt deux facultés de théologie, l'une catholique, l'autre protestante, était trop encourageant pour qu'on ne le suivît pas et que les protestants ne songeassent pas à la création des universités mixtes.

On pourrait nous accuser sinon d'injustice, au moins d'inexactitude, si nous omettions de dire ici que les universités catholiques, devenues de simples écoles de l'État, reçurent de notables accroissements quant au nombre des professeurs, aux moyens d'enseignement et aux ressources financières. A la vue de ces prétendues améliorations on pourrait justement s'écrier : *Multiplicasti gentem, sed non lætitiam*, en les mettant en balance avec la perturbation apportée à l'enseignement, à ses principes, à ses méthodes, par l'autonomie de la raison individuelle; avec les tendances indifférentes, antichrétiennes, hostiles à l'Église,

(1) *Voy.* COLOGNE et *Rev. cathol. de Munster*, 1852, ah 6 et 7.

Digitized by Google

dans lesquelles furent faits les cours d'histoire; avec les principes aussi faux que ténébreux de la spéculation philosophique; avec les obscurités des sciences naturelles, acharnées à entasser les expériences sur les expériences, et prétendant dominer la révélation divine et le domaine de l'esprit, comme elles maîtrisent et dirigent le monde matériel; avec l'influence que la critique et l'exégèse protestantes exercèrent sur l'étude de la Bible chez les Catholiques, et qui alla jusqu'à dessécher les sources de la science sacrée. C'est surtout aux sciences naturelles que furent consacrées toutes les ressources, que s'appliquèrent les forces et la sollicitude des universités. La théologie tint une maigre place dans les rayons surchargés des bibliothèques universitaires, qui, si elles ne s'étaient enrichies des dépouilles des couvents supprimés, seraient pauvrement fournies de livres de l'ancienne littérature. Les dotations nouvelles des universités sécularisées de l'Allemagne catholique sont presque partout fondées sur les biens enlevés à l'Église. Enfin, si les écoles de l'État paraissent mieux dotées, mieux subventionnées que ne l'étaient les anciennes universités catholiques, l'État n'a fait que remplir son devoir, car le serviteur a droit de manger le pain de son maître.

L'absolutisme bureaucratique de l'État a partout porté ses fruits, surtout dans l'Église et l'École. On avait songé naguère à supprimer l'influence de l'Église sur l'École, et l'on a pu bientôt s'apercevoir en Allemagne combien était illusoire, inexécutable et inefficace la prétendue surveillance de l'autorité sur l'esprit des cours, ordonnée par le traité de Carlsbad. L'on avait voulu affaiblir l'esprit de corps des universités par une inquiétante tutelle, et ce qui resta de la constitution des anciennes universités entre les mains des professeurs fonctionnaires ne put servir qu'à fortifier l'esprit de parti; en réservant à la censure préventive de la police gouvernementale le droit qu'exerçait autrefois la corporation de l'Université au nom de l'Église et de l'État, jusqu'à soumettre à la police la minute des discours académiques, on facilita et hâta le triomphe des beaux esprits, dont la littérature frivole, moitié païenne, moitié judaïque, se substitua aux travaux scientifiques et sérieux de l'école, et exerça sur le peuple une influence qui, dans un État bien organisé, ne doit appartenir qu'aux corps savants, aux vrais représentants de la science et des lettres. C'est ainsi qu'en 1848 le professorat, si rarement consulté, envahit les siéges du parlement de Francfort; c'est ainsi qu'à Vienne ce furent les étudiants qui régnèrent. Il fallut enfin avoir personnellement assisté au congrès d'Iéna pour la réforme des universités pour s'assurer de ses yeux que les anciens ne songeaient qu'à leurs intérêts, c'est-à-dire à régler la hiérarchie universitaire; que les jeunes ne pensaient qu'à jeter tout par-dessus bord, et que les deux partis, au mépris du véritable esprit de corporation et des bases chrétiennes des universités, s'unirent pour enlever d'avance à une infime minorité de députés catholiques la possibilité de faire valoir les droits corporatifs des anciennes facultés ou les priviléges confessionnels des universités; et là où du moins l'antique constitution universitaire existait encore de nom, il fallut une révolution presque violente, il fallut que la fréquente nomination de professeurs protestants parût menacer sérieusement le caractère catholique des plus anciennes universités d'Allemagne pour que le vieux corps universitaire se réveillât, reprît courage, et fît connaître qu'il n'était mort qu'en apparence.

Digitized by Google

Il y a une quinzaine d'années que le sentiment de dignité des anciennes universités s'est réveillé, et dans ce sens la résolution prise par les facultés de théologie de Munich et de Salzbourg de conférer les insignes du doctorat avec l'antique cérémonial religieux n'est pas sans importance.

Le Dr Buss, qui avait le premier émis le vœu et démontré la nécessité de la création d'une université catholique libre de la nation allemande, exposa, dans l'écrit qu'il publia à ce sujet, sous le titre de *Réforme de l'éducation des savants catholiques en Allemagne,* avec autant de vérité que de hardiesse, les *vices* des universités actuelles :

1° Vices *de constitution*, par suite desquels les universités, soustraites à l'influence de l'Église, ne peuvent pas même sauvegarder leur caractère national et sont réduites à l'état de simples écoles provinciales ;

2° Vices *de l'enseignement,* résultant de ce que la philosophie, qui doit clore et compléter l'éducation scientifique en général, au lieu d'être réservée à la faculté de ce nom dans l'Université, est devenue l'apanage soit des écoles secondaires, soit des écoles préparatoires aux études spéciales ; de ce que la théologie catholique a trop subi l'influence de l'instabilité et des méthodes de la théologie protestante pour conserver son caractère propre, sa vraie nature, est devenue par trop spéculative pour maintenir dans sa rigueur sa partie pratique et positive; de ce que la science du droit, tributaire de la philosophie sociale, a moins de sens pour l'histoire du droit, et, dans la pratique, se subordonne de plus en plus au droit territorial; de ce que la médecine est trop générale dans les petites académies, trop spéciale dans les grandes ;

3° Vices *de l'éducation*, résultant de ce que les colléges ont été depuis longtemps sacrifiés au fantôme rationaliste et protestant de l'initiative personnelle, et de ce que l'étudiant, dans cette exagération de liberté, ne semble plus dépendre que de la police gouvernementale ;

4° Vices *de l'autorité*, les universités n'ayant plus d'influence sur l'Église ni sur la nation depuis qu'elles se sont séparées de l'Église, ne sont plus que des établissements de l'État, c'est-à-dire des écoles où l'on forme des fonctionnaires civils et religieux.

Il réclame, pour obvier à ces vices et rétablir les universités catholiques, avant tout la restauration religieuse des universités :

1° En ramenant la science à sa base religieuse et chrétienne, et plus spécialement à son caractère essentiellement catholique ;

2° En rétablissant l'organisation corporative et en la ramenant à ses bases primitives, catholiques et ecclésiastiques. Sous ce rapport il désire le rétablissement du *biennium philosophicum* traditionnel, la nomination exclusive de Catholiques aux fonctions de l'enseignement et de l'administration universitaires, la résurrection de la chancellerie papale, un culte divin spécial pour l'académie, des colléges et des bourses pour les étudiants. Sous le rapport de l'organisation corporative il demande le rétablissement du *plenum* et de l'ancien sénat académique, composé du recteur, des doyens, des sénieurs; la réorganisation des facultés suivant leur double tâche, en faculté enseignante et faculté promouvante (colléges de professeurs et de docteurs), l'institution des autorités disciplinaires, de la députation administrative et de la commission de la bibliothèque formée de membres permanents et temporaires de l'Université.

Sous le rapport de l'enseignement il

Digitized by Google

réclame une juste limitation de la liberté des maîtres et des élèves, l'une eu égard aux droits positifs de l'Église et de l'État, l'autre eu égard au complément, à la méthode des études, constatés par des preuves d'assiduité et de progrès, par des épreuves et des exercices pratiques.

Sous le rapport de l'administration il désire que les facultés aient le droit de se compléter, de choisir le recteur et les doyens.

Enfin sous le rapport matériel il demande une dotation immobilière et le droit de propriété pour les universités.

Toutes ces demandes sont justes en général, de même que les motifs sur lesquels Buss se fonde pour établir la nécessité sociale d'une université catholique libre en Allemagne.

L'absence de tout principe dans le peuple, dans les gouvernements, dans la presse, dans les écoles, impose aux Catholiques le devoir et la nécessité de travailler à la réalisation d'une idée aussi utile, acclamée par l'assemblée des évêques de Wurzbourg (1848), par l'Association catholique allemande, etc., si heureusement réalisée par la Belgique et l'Irlande.

Nous avons considéré les universités :

1° En tant qu'institutions de l'Église, et comme telles, nous avons vu qu'elles étaient des corporations scientifiques, libres, catholiques, éclatantes et glorieuses, jouissant de toute l'autorité d'un tribunal, aréopage suprême, conférant les honneurs académiques, enseignant et élevant la jeunesse *in Ecclesia universali*, exerçant l'action scientifique la plus libre, unie à la foi la plus simple et la plus filiale;

2° En tant qu'institutions de l'État, et, comme telles, nous n'avons plus trouvé en elles qu'un professorat bureaucratiquement réglementé, religieusement indifférent, n'enseignant pas, n'élevant pas, mais instruisant dans un but civil ou politique, vivant sans nom et sans gloire, réduites à la condition de simples écoles provinciales, abandonnées à l'esprit individuel, au rationalisme subjectif, sans unité, sans cohésion, sans solidarité, ayant perdu le sentiment de l'antique dignité académique, rendant de pauvres services malgré ses phrases, ses discours et ses livres, épuisant, sans les renouveler, les forces qui les animent encore, en un mot vrais sépulcres blanchis. Ce que nous avons dit suffira pour faire comprendre au lecteur, sans que nous le répétions, comment le mal est venu, comment il peut être réparé et pourquoi il faut qu'il le soit.

Conf. Justi et Mursinna, *Annales des Universités allemandes*, Marbourg, 1798, in-8°; Eckkard, *Manuel littéraire des établissements d'instruction publique les plus connus en Allemagne et ailleurs*, 2 vol. in-8°, Erlangen, 1780-1782; *Caspari Thurmanni Bibliotheca academica*, Halæ, 1700; Schlickenrieder, *Chronologia diplomatica universitatis Vindobonensis ab anno* 1237-1384, Viennæ, 1753, in-4°, avec une continuation par Zeisl, Viennæ, 1754, in-4°; Fr. Höller, S. J., *Specimen historiæ cancellariorum universitatis Viennensis*, Viennæ, 1722-1724, in-8°; F.-J. de Bianco, *Hist. de l'univ. de Cologne*, Col., 1833, in-8°; *Annales academiæ Ingolstadiensis, cura Val. Rotmari, J. Engerdi et J.-N. Mederer*, Ingolst., 1782, 4 vol. in-4°; *Historia almæ et archiepiscopalis universitatis Salisburgensis, sub cura PP. Benedictinorum*, Bonedorfii, 1728, in-4°; Rieggeri, *Analecta academiæ Friburgensis*, Ulmæ, 1774, in-8°; de Lua, *Hist. de l'université d'Innsbruck*, Innsb., 1782, in-4°; *Georgii Weis Gloria universitatis Pragensis*, Pragæ, 1668, in-4°; *Val. Andreæ Fasti academici studii generalis Lovaniensis*,

Digitized by Google

Lovanii, 1640, in-4°; *Angeli Gaggii Collegii Bononiensis doctorum Pontificii scilicet et Cæsarei juris origo et dotes*, Bononiæ, 1710, in-4°; Sarti *de Claris, Archigymnasii Bononiensis professoribus*, Bononiæ, 1769 et 1772; *Report of h. m. commissioners appointed to inquire into the state, discipline, studies and revenues of the university and colleges of Oxford*, London, 1852, in-fol.; *Annuaires de l'université de Louvain*, Louv., 1837-1853, in-12; Égasse du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665 et années suivantes, 6 vol. in-fol.; Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, Paris, 1761, 7 vol. in-12. Il est essentiel de remarquer que l'ouvrage de du Boulay et celui de Crevier, qui n'en est que l'abrégé, s'arrêtent tous deux à l'année 1600. — Thurot, *de l'Enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850, in-8°, travail très-solide, composé d'après les sources originales. — Charles Jourdain, *Index chronologicus Chartarum ad historiam Universitatis Parisiensis pertinentium, ab ejus originibus ad finem decimi sexti sæculi, adjectis insuper pluribus instrumentis quæ nondum in lucem edita erant*, Paris, 1862, in-fol. Le même auteur publie une *Histoire de l'Université de Paris au dix-septième et au dix-huitième siècle*, dont deux livraisons, embrassant le dix-septième siècle, ont paru. L'ouvrage entier doit former un volume in-fol. de 800 pages, pouvant servir de complément à l'ouvrage de du Boulay.

HAÜSLE.

UPSAL, capitale de la province suédoise d'Upland, demeura, longtemps après que le Christianisme se fût propagé en Suède, le siége principal du culte des idoles de tout le Nord scandinave. Ce ne fut que sous le roi Éric le Saint (1155-1161) que la première église chrétienne fut achevée à Upsal, et que *S. Henri*, apôtre et martyr des Finnois, fut installé premier évêque d'Upsal.

En 1163 cet évêché fut élevé au rang de métropole de la Suède, ayant sous sa juridiction les diocèses suffragants de Scara, Linköping, Strengnæs, Westeræs, plus tard Wexiö et Abio. Cependant l'archevêque d'Upsal était subordonné à l'archevêque de *Lund*, qui portait le titre de *primat de Suède*. Il s'éleva dans la suite un différend sur la primatie entre Upsal et Lund; il fut aplani par l'énergie du pieux et savant archevêque *Birger Gregorssohn* († 1383), qui avait été sacré archevêque à Viterbe par le Pape Urbain V, en 1367, avait reçu le pallium, et était revenu à Upsal comme primat de l'Église suédoise.

La magnifique cathédrale d'Upsal, la plus belle et la plus grande église de la Scandinavie, bâtie sur le modèle de Notre-Dame de Paris, fut construite au treizième siècle. Il y eut, dès le principe, une école annexée à la cathédrale; elle fut érigée en université en 1477, avec l'approbation du Pape, avec le concours du régent du royaume, *Sten Sture*, de l'archevêque *Jacques Ulfsson* et de tout le clergé suédois. Le nom le plus célèbre qui soit sorti de cette université est celui d'*Éric Olai*, professeur de théologie, qui rédigea la première histoire détaillée de sa patrie, depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1464. Il faut nommer aussi le professeur de théologie *Pierre Gale*, qui défendit la religion catholique contre le réformateur suédois *Olof Péterson* (1). Le dernier archevêque catholique d'Upsal fut le noble et savant *Jean Magnus Gothus*. *Laurent Péterson* en fut le premier archevêque luthérien.

(1) *Voy.* PÉTERSON.

Digitized by Google

UR (*Ur Chaldæorum*, אור כַּשְׂדִּים), lieu de naissance d'Abraham, d'où son père Tharé (1) passa à Haran. Toutes les circonstances tendent à identifier l'Ur de la Bible avec l'Ur d'Ammien, où parvint Jovien, lors de sa honteuse retraite de la Perse, après être parti de Dura (aujourd'hui Imam Dour, sur la rive gauche du Tigre, un peu au-dessous de Tékrit) et avoir traversé pendant six jours de marche pénible un désert où il ne trouva que de l'absinthe, des roseaux et de l'eau salée, *ad Ur nomine Persicum venere castellum* (2). Cet Ur est situé au nord-est de la Mésopotamie, au pied des monts Gordyènes, qui furent la résidence primordiale des Chaldéens (ארפכשר = Ἀῤῥαπαχῖτις = Karduchiens), d'où *Ur Chaldæorum*.

Cette contrée, telle que la décrit Ammien, ne saurait convenir qu'à des nomades, qui n'y peuvent pas même demeurer longtemps. D'ailleurs la famille de Tharé fut repoussée par les Chaldéens, qui avançaient, en suivant le cours du Tigre, tandis que les autres populations sémitiques (Moab, Ammon, Ismaélites, Céthuriens, Édomites et Israélites), dont Tharé fut le père, allant vers le sud-est, prirent possession de la Syrie jusqu'à la péninsule sinaïtique.

Ce qui vient encore prouver la situation septentrionale d'Ur (qui n'est par conséquent pas dans la proximité de Babylone), c'est la donnée concernant Haran. Haran est connu et devait être nécessairement situé au sud ou sud-est d'Ur (à deux jours de marche au sud d'Édesse).

Il ne faut pas chercher à résoudre la question de savoir si l'Ur d'Ammien est identique avec l'Οὐρίη ou Καμαρίνη qu'Eupolème, d'après Alex. Polyhistor, désigne comme le lieu de naissance d'Abraham (1), puisque la position de Καμαρίνη est tout à fait inconnue. Dans tous les cas on ne peut confondre l'Ur (d'Ammien) avec Orfa, qui est le nom actuel de l'ancienne Édesse, bien connue par Ammien.

Une autre question est de savoir si l'Ur de la Bible n'est pas identique avec l'Orfa actuel, أرفا, l'antique Édesse, *Urhoi* en syriaque (ܐܘܪܗܝ), *Er-Ruha* en arabe (الرها). Ce serait possible, Haran étant situé au sud d'Édesse, et la légende faisant en effet de cette ville la patrie d'Abraham. Mais il n'est pas vraisemblable qu'Édesse, remontant à une si haute antiquité, fût restée absolument inconnue jusqu'au temps de la domination grecque et eût surgi tout à coup sous un nom étranger. Le nom syriaque *Urhoi* n'est provenu que du surnom d'Édesse, Καλλιῤῥόη (2). Nous ignorons le sens du mot אור; Bertheau le fait venir du mot zend *vare*, contrée; Furst le fait venir du zend *vara*, c'est-à-dire fort, château fort; Éwald combine avec ce mot l'arabe أرى (3), dans le sens de *contrée*, *séjour*, ce qui est d'accord avec les Septante, χώρα τῶν Χαλδαίων. Il n'est pas probable que ce terme vienne de l'hébreu אור, *lumière*, *feu*, quoiqu'on fonde là-dessus la légende d'Abraham dans la fournaise (4).

SCHEGG.

URANIUS, prêtre de Nole, sous S. Paulin (5), à la mort duquel il assista, en 431. Il écrivit, à la de-

(1) *Gen.*, 11, 28, 31; 15, 7.
(2) Amm. Marc., XXV, 8, 7.

(1) Dans Eusèbe, *Præpar. Evangel.*, IX, 17: Εὐπόλεμος... φησὶν... ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνη, ἣν τινας λέγειν πολιν, Οὐρίην... γενέσθαι Ἀβραάμ...
(2) *Voy.* ÉDESSE.
(3) V et VII conj. *continuit se in loco.*
(4) Cf. ÉDESSE, NEMROD.
(5) *Voy.* PAULIN (S.).

Digitized by Google

mande de Pacatus (1), *Narratio* ou *Epistola de obitu S. Paulini*, qu'on trouve dans Muratori, *Opp. Paulini Nol.*, p. 127.

URBAIN Ier, Romain de naissance, monta sur le trône pontifical après la mort de Calixte II, en octobre 223, sous le règne de l'empereur Alexandre, qui fut en général favorable au Christianisme. Urbain régna sept ans et demi. L'Église fit de grands progrès sous son pontificat. On fait la mémoire de ce Pape le 25 mai, jour de son martyre, qui est toujours très-solennellement célébré à Rome. D'après le *Liber pontificalis*, il ordonna que tous les vases destinés à la célébration du saint Sacrifice fussent en argent. Il ne faut pas cependant, comme on l'a fait, conclure de cette ordonnance que ce fut alors pour la première fois qu'on introduisit l'usage des vases sacrés en argent. D'après les actes de son martyre et ceux de Ste Cécile, il exhorta à la mort Valérien, le fiancé de Ste Cécile, son frère Tiburce et plusieurs autres Romains de distinction (2). La décrétale adressée à toute la Chrétienté, qu'on lui attribue, est évidemment fausse.

Cf. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, Berol., 1851, p. 6.

BRISCHAR.

URBAIN II. Après la mort de Victor III on élut Othon ou Odon, second successeur de Grégoire VII, à Terracine, le 12 mars 1088. Le nouveau Pape prit le nom d'Urbain II. Il était Français, vraisemblablement né à Châtillon-sur-Marne, avait été élevé dans l'église de Reims, sous les yeux de Bruno, fondateur des Chartreux, et était plus tard devenu chanoine de cette église. Fatigué du monde, il se retira à Cluny, dont l'abbé Hugues et le nomma prieur. Grégoire VII, qui avait passé une partie de sa jeunesse à Cluny et était toujours resté en rapport avec cette pépinière de grands hommes, l'appela à Rome, le nomma évêque d'Ostie, et l'envoya en qualité de légat en Allemagne, où il déploya, dans des fonctions difficiles, autant d'habileté que d'énergie à défendre les droits de l'Église.

Dès qu'Urbain II fut monté sur le trône pontifical il adressa à tous les fidèles une encyclique par laquelle il fit connaître sa résolution de maintenir en tout les ordonnances de Grégoire VII et de ses autres prédécesseurs. Sauf Henri IV, qui s'en tint à sa créature, l'antipape Guibert, et le roi d'Angleterre, qui pendant de longues années ne se décida pour aucun des deux Papes, tous les princes de la Chrétienté reconnurent Urbain II.

Le pontificat de ce Pape coïncidait avec un temps fort agité et fut un des plus féconds en événements au moyen âge.

En 1089 le Pape présida, à Rome, un concile qui excommunia l'antipape Guibert, l'empereur Henri IV et tous leurs partisans. Un trouble immense s'ensuivit en Allemagne, tous les évêques, sauf cinq, ayant embrassé la cause de Guibert. Peu de temps après le Pape se rendit en Sicile afin de se concerter, par l'intermédiaire du comte Roger, avec Alexis, sur la réunion de l'Église grecque à l'Église latine. Il est vraisemblable que l'empereur fut alors relevé de l'excommunication qui l'avait frappé.

Ce fut au concile d'Amalfi, qui promulgua une série de décrets concernant la discipline, que le Pape investit le comte Roger des duchés d'Apulie et de Calabre. Le parti de l'empereur devenait de plus en plus puissant et redoutable; il était à craindre qu'Henri IV ne fondît sur l'Italie à la tête

(1) *Voy.*, sur son père Pacatus, l'article SÉVÈRE.

(2) *Voy.* CÉCILE (Ste).

Digitized by Google

de son armée et n'accablât la princesse Mathilde, qui, depuis Grégoire VII, était le plus ferme appui de l'Église. Dans ces circonstances Urbain décida la princesse à épouser Guelfe, fils de Guelfe, duc de Bavière. Mathilde, quoique âgée de quarante ans, obéit au Pape, afin d'attacher plus intimement aux intérêts de l'Église le jeune Guelfe, avec lequel, dit-on, elle évita, pendant son mariage, tout commerce charnel.

A la nouvelle de ce mariage l'empereur partit pour l'Italie, prit un grand nombre de forteresses de la Lombardie appartenant à Mathilde, et s'empara de Mantoue après un siége de onze mois. Cet événement remplit d'un nouveau courage les amis de Guibert à Rome; ils pénétrèrent par ruse dans le château Saint-Ange, rappelèrent l'antipape, qui avait été chassé par le peuple, et le remirent en possession des églises de Saint-Pierre et de Saint-Jean de Latran. Urbain II, qui se tenait en Apulie sous l'égide de Roger, convoqua, la même année 1091, à Bénévent, un concile qui, après avoir renouvelé l'excommunication lancée contre Guibert et ses adhérents, décréta, entre autres dispositions, que, désormais, personne ne serait élu évêque sans avoir appartenu préalablement à l'état ecclésiastique; que les laïques ne mangeraient plus de viande durant le carême après le mercredi des Cendres.

Un concile qui eut lieu à la même époque à Troie, en Apulie, publia des canons relatifs à la trêve de Dieu et aux mariages contractés à des degrés prohibés.

Les affaires du Pape prirent une meilleure tournure à la suite de la révolte de l'aîné des fils d'Henri IV, Conrad, à qui son père avait, durant son absence, confié la continuation de la conquête de l'Italie. Conrad prit le titre de roi d'Italie et se fit poser la couronne de fer sur la tête, à Milan, par l'archevêque Anselme.

D'après quelques chroniques du moyen âge, Conrad se prononça contre son père, parce que celui-ci avait renvoyé la mère du jeune prince de la manière la plus outrageuse et avait exprimé des doutes sur sa naissance. On a prétendu que le Pape prit part à cette révolte, mais on ne l'a pas démontré, quoique cette révolte vînt fort à propos pour lui et qu'il l'approuvât.

Le parti du Pape se releva promptement, aussi bien en Italie, dont les principales forteresses rentrèrent sous l'autorité de la princesse Mathilde et du duc Guelfe, qu'en Allemagne, où plusieurs princes se réunirent à la diète d'Ulm et prirent en commun des mesures contre les schismatiques et les rebelles hostiles au Saint-Siége. Urbain fut rappelé à Rome après l'expulsion de Guibert. Il célébra la grand'messe de Noël (1093) dans Saint-Pierre, aux acclamations du peuple romain; mais, comme le parti de Guibert occupait encore le château Saint-Ange et le palais de Latran, Urbain fut obligé de demeurer dans le palais fortifié d'un membre de la famille des Frangipane.

Sur ces entrefaites l'abbé Godefroy, du couvent de Vendôme, attiré par le récit de la fâcheuse situation du Pape, vint, déguisé, à Rome, et parvint, grâce aux riches présents qu'il distribua, à mettre Urbain en état de reconquérir le palais de Saint-Jean de Latran. Il retourna en Lombardie, à la demande de la princesse Mathilde, pour rendre du courage, par sa présence, à leurs partisans.

En 1095 Urbain fut assez habile pour se faire reconnaître par Guillaume, le vieux roi d'Angleterre, qui était entré dans un violent conflit avec le célèbre archevêque de Cantorbéry, Anselme.

Digitized by Google

Un des principaux faits du pontificat d'Urbain II fut le rétablissement de la primatie de Tolède (1), ancienne capitale de la monarchie visigothe, qu'Alphonse VI arracha aux Sarrasins, en 1085. Ce fut Bernard, moine de Cluny, qui fut élu archevêque de Tolède; le prélat se rendit deux fois à Rome, auprès de son ami Urbain II, pour conférer avec lui sur l'organisation de la hiérarchie espagnole, et exerça une salutaire influence sur l'Espagne, grâce au concours des moines qu'il appela de France et qui furent élevés sur les divers siéges épiscopaux du royaume. Urbain II prit également une part active à la restauration de l'antique métropole de Tarragone et à la conquête de cette ville par les armes de la Chrétienté. Il plaça aussi sous sa protection Pampelune, capitale du petit royaume de Navarre (2).

Ses rapports avec le roi de France furent plus difficiles. Dès 1093 les évêques gallicans, et parmi eux le célèbre Ives (3), qu'Urbain avait sacré évêque de Chartres à la place de Godefroi, destitué pour cause de simonie, avaient prié le Pape d'employer son autorité à mettre un terme au scandale donné par le roi, qui, après avoir repoussé sa femme légitime, Berthe, avait épousé Bertrade, femme non divorcée de Foulque, comte d'Anjou.

Le Pape engagea les évêques à ramener le roi dans la voie de l'ordre par leurs représentations; mais, leurs efforts ayant été inutiles, le Pape chargea Hugues, archevêque de Lyon, d'agir en qualité de légat apostolique et conformément aux lois canoniques, après avoir fait une enquête sérieuse sur le mariage et le divorce du roi. Hugues fulmina l'excommunication contre Philippe, au concile d'Autun (octobre 1094). Le roi de France envoya alors à Rome des députés chargés de faire savoir au Pape qu'il n'avait plus de commerce coupable avec Bertrade, qui se trouvait encore à sa cour, et de le prier de révoquer l'excommunication prononcée trop promptement par le légat. Urbain II l'exauça pour le moment, de crainte que Philippe ne passât du côté de ses adversaires, se réservant de prendre des mesures nouvelles suivant la conduite que tiendrait le roi. Au concile de Plaisance, qui s'ouvrit au mois de mars 1095 et fut très-nombreux, on vit paraître les députés du roi de France, qui avait promis de se présenter en personne; ils demandèrent en son nom qu'on suspendît jusqu'à la Pentecôte la sentence prononcée au concile d'Autun. Leur demande fut agréée; quant à l'archevêque de Lyon, qui n'avait pas répondu à la citation qui lui avait été faite, il fut suspendu de l'exercice de ses fonctions. L'impératrice Adélaïde avait comparu en personne; elle avoua en pleurant et en gémissant que, par ordre de son époux, Henri IV, elle avait été enlevée et déshonorée, et supplia qu'on lui donnât l'absolution des péchés qu'elle avait commis contre son gré. Après avoir obtenu cette grâce elle revint en Allemagne et se retira dans un couvent où elle passa le reste de ses jours. Le concile écouta aussi les plaintes de l'empereur Alexis Comnène, qui représenta la lamentable situation de l'empire, les progrès des infidèles qui s'étaient emparés de toutes les provinces asiatiques jusque sous les murs de Constantinople. L'assemblée témoigna hautement sa sympathie, et différents princes promirent leurs secours aux Grecs. Enfin elle condamna de nouveau l'hérésie de Bérenger et proclama la doctrine catholique de la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il

(1) *Voy.* Tolède.
(2) *Histoire de la Religion de Jésus-Christ*, t. XLVI, p. 364, 418.
(3) *Voy.* Ives.

Digitized by Google

défendit aux fidèles d'assister aux cérémonies du culte des prêtres qui ne renverraient pas leurs concubines, et déclara nulle et de nulle valeur les nominations qu'avaient faites Guibert et les évêques nominativement excommuniés par le Pape.

Urbain résolut alors de se rendre en France. Il passa par Crémone, où il fut reçu avec le plus profond respect par Conrad, que le Pape reconnut roi d'Italie, en lui promettant de contribuer de tout son pouvoir à lui assurer la couronne impériale. Après avoir passé plusieurs mois en France en divers lieux, et notamment à Cluny, il se rendit à Clermont, où il avait convoqué un concile pour le 18 novembre 1095. Quoique tous les évêques d'Occident eussent été convoqués, aucun prélat d'Allemagne et de Hongrie n'avait comparu, de peur de déplaire à l'empereur. Les prélats d'Angleterre faisaient également défaut. Philippe et Bertrade, qui avaient continué à vivre en communauté, furent de nouveau excommuniés. Trente-deux décrets importants, concernant la discipline ecclésiastique, furent promulgués. On défendit, entre autres abus, celui qui régnait dans l'Église grecque et qui s'était introduit aussi dans l'Église latine, et qui consistait à communier en trempant du pain dans du vin consacré. La primatie de l'Église de Lyon fut confirmée. Le concile recommanda chaudement aux princes et aux fidèles la trêve de Dieu, si importante pour les progrès de la civilisation, et qui mettait des bornes aux abus de la force. Enfin la décision la plus grave fut celle qui proclamait la première croisade, en faveur de laquelle la parole enthousiaste d'Urbain II avait enflammé tous les esprits (1).

Le concile clos, Urbain demeura encore jusqu'en septembre 1096 dans sa patrie, présida en divers endroits des réunions d'évêques et prêcha partout la croisade. Au concile de Nîmes il releva de l'excommunication le roi de France qui avait enfin renvoyé Bertrade. A Tours le Pape consacra, le quatrième dimanche de carême, la rose d'or, qu'il donna à Foulque, comte d'Anjou (1), cérémonie qui, suivant les uns, date d'Urbain lui-même, que d'autres font remonter à Léon IX.

Le Pape revint à Rome par Milan, où il prêcha sur la dignité du sacerdoce devant un immense auditoire, et proclama la canonisation de Herlembald, qui avait succombé en combattant pour le maintien des mœurs (2). Il fut accueilli aux acclamations de toutes les classes de la population à Rome.

En 1098 il reçut la visite d'Anselme de Cantorbéry (3), auquel il voulut qu'on rendît, en sa qualité d'apôtre de l'Angleterre, les mêmes honneurs qu'à lui-même. Ce saint archevêque prit, à la demande du Pape, une part active au concile de Bari, qui se réunit pour travailler à l'union des Églises d'Orient et d'Occident, et répondit à ce qu'on devait espérer du plus grand théologien de son temps. D'un autre côté Anselme détourna le Pape de la résolution qu'il avait prise de recourir aux peines canoniques contre Guillaume le Roux, roi d'Angleterre, qu'il avait par trois fois inutilement engagé à renoncer aux actes de violence qu'il s'était permis contre l'Église et le primat d'Angleterre.

Au concile de Rome, tenu en 1099, qui confirma les décrets des assemblées de Plaisance et de Clermont, il fut de nouveau question, contre le gré d'Anselme, mais pour lui venir en

(1) *Voy.* CLERMONT.

(1) *Voy.* FOULQUE.
(2) *Voy.* PATARINS.
(3) *Voy.* ANSELME.

Digitized by Google

aide, de mesures à prendre contre les exactions du roi d'Angleterre; mais, avant qu'aucune décision fût prise, Urbain mourut, le 29 juillet, quelques jours avant l'heureuse nouvelle de la prise de Jérusalem par les croisés, le 15 juillet 1099. Urbain II, qui avait été longtemps l'ami de Grégoire VII, et qui, comme ce Pape, était sorti de l'école de Cluny, était, plus que tout autre, propre à marcher sur les traces de ce grand réformateur de l'Église et à continuer son œuvre, et, malgré les circonstances difficiles que cette œuvre eut à traverser, elle put se maintenir par sa propre force, sous les successeurs immédiats d'Urbain, qui ne furent pas aussi fermes et aussi habiles que lui. Urbain II réalisa l'idée qu'avait eue Grégoire VII de porter en Orient la guerre que l'Espagne faisait aux Sarrasins, et de mener les armées chrétiennes, sous l'étendard de la croix, à des conquêtes dont la foi devait être le mobile et le terme. C'est ainsi qu'Urbain II inaugura dans l'histoire du moyen âge une période qui fut de la plus grande importance pour la Papauté, le développement politique ét la civilisation de l'Occident.

Cf. CROISADES. Jaffé, *Regesta Pont. Roman.*, p. 448 sq.; Mansi, t. XX, p. 642 sq.; Muratori, *Script. rerum Italicar.*, t. III, P. I, p. 352 sq.

BRISCHAR.

URBAIN III. Lorsque Lucius III mourut à Vérone, le 29 novembre 1185, la Papauté se trouvait dans une situation difficile. Il semblait, à considérer les choses au point de vue naturel, que le Saint-Siége allait perdre de nouveau les fruits de la longue lutte soutenue par Alexandre III contre Frédéric Barberousse, lequel avait changé, non ses plans, mais uniquement leur mode d'exécution. Ce fut dans ces circonstances que les cardinaux élurent, un jour après la mort de Lucius III, le cardinal *Hubert Crivelli*, archevêque de Milan, fidèle partisan de Thomas Becket (1), lequel, peu de temps auparavant, avait versé son sang pour la liberté de l'Église. Le nouveau Pape, qui prit le nom d'Urbain III, était, par suite des sévères traitements qu'avait subis sa famille, peu favorable à l'empereur et aux Allemands en général; il se prononça en effet sans réserve contre Frédéric Ier. Loin d'approuver le mariage du jeune Henri avec Constance, héritière du royaume de Sicile, il destitua tous les prélats qui avaient assisté aux solennités du mariage. Il refusa, de même que son prédécesseur, de couronner le jeune Henri en sa qualité de roi des Romains. Il souleva en Allemagne contre l'empereur l'opposition des évêques, à la tête de laquelle se plaça Philippe, archevêque de Cologne. Le Pape accusa Frédéric Ier, devant ces évêques conjurés, non-seulement de ne pas vouloir restituer à l'Église les biens ravis à la princesse Mathilde, mais d'accabler le clergé d'impôts, de traîner les prêtres devant les tribunaux civils, de confisquer au profit du fisc les successions mobilières des évêques, de s'emparer d'une masse de biens appartenant à des couvents de religieuses, et de laisser vacants les bénéfices ecclésiastiques sous prétexte de les modifier. Frédéric fit ses préparatifs contre le Pape, et donna en quittant l'Italie la direction des affaires à son fils Henri, dont la conduite à l'égard du Pape et de ses partisans fut non-seulement hostile, mais souvent cruelle. Irrité des procédés du fils et de l'opiniâtreté du père, le Pape résolut de frapper l'empereur d'une sentence d'excommunication et le somma de comparaître devant lui à Vérone. Les habitants de Vérone, dévoués à l'empereur, n'ayant pas consenti à ce que le Pape y fixât sa

(1) *Voy.* THOMAS BECKET.

Digitized by Google

résidence temporaire, celui-ci se rendit à Ferrare, où il mourut dès le 19 octobre 1187. Quelques historiens prétendent que sa mort fut hâtée par la nouvelle de la perte de Jérusalem, tombée aux mains de Saladin. Lors même qu'il ne serait pas vraisemblable que le Pape eût déjà pu être informé de ce malheur, il est certain qu'il avait appris la défaite des Chrétiens à la bataille de Tibériade ou d'Hittin (4 juillet 1187), qui précéda la chute de Jérusalem.

Cf. Jaffé, *Regesta Pontif. Rom.*, p. 854 sq.; Muratori, *Script. rerum Ital.*, t. III, P. I, p. 476; P. II, p. 375.

BRISCHAR.

URBAIN IV. Alexandre IV n'avait créé aucun cardinal, pour répondre et à ceux qui prétendaient qu'il ne fallait revêtir de la pourpre que des hommes vraiment capables et dignes, et à ceux qui recommandaient, dans des intentions personnelles, leurs parents et leurs amis. Il en était résulté qu'à sa mort le sacré collége était réduit à huit cardinaux. Ce petit nombre d'électeurs ne parvint point à s'entendre pour désigner le Pape. Après trois mois d'inutiles discussions ils résolurent, le 29 août 1261, d'élever au siége de S. Pierre Jacques Pantaléon (dit de *Court-Palais*), qui se trouvait accidentellement à la cour de Rome. Jacques, né à Troyes en Champagne, était fils d'un savetier. Son mérite, son application et son habileté l'élevèrent successivement d'une dignité ecclésiastique à l'autre. Après avoir étudié à Paris il devint archidiacre de Liége, et fut envoyé de là en qualité de légat apostolique, par Innocent IV, en Pologne.

A son retour il fut nommé évêque de Verdun, puis élevé par Alexandre IV au siége patriarcal de Jérusalem, et créé légat du Saint-Siége près de l'armée des croisés en Orient. Il prit, au moment de son intronisation, le 4 septembre, le nom d'Urbain, parce que son prédécesseur était mort le jour de la fête de saint Urbain, 25 mai.

Dès qu'il fut assis sur le trône de Saint-Pierre, voulant donner un témoignage de son amour pour sa patrie, il accorda à Louis IX et à son fils une indulgence d'un an et de 40 jours toutes les fois qu'ils assisteraient à la dédicace d'une église, d'une chapelle ou d'un autel. En même temps Urbain IV, voyant que quelques-uns des cardinaux, si peu nombreux, qui restaient, penchaient vers les ennemis de l'Église, et que les complications qui allaient naître demandaient de sages conseillers et d'habiles hommes d'affaires, nomma coup sur coup quatorze nouveaux cardinaux, qui tous, d'après le témoignage des écrivains du temps, étaient des hommes remarquables par leur prudence, leur savoir et leur piété.

Ce fut Mainfroi (Manfred), usurpateur du royaume de Sicile, contre lequel s'étaient antérieurement prononcés Innocent IV et Alexandre IV, qui suscita les plus graves difficultés au Pape Urbain. Quoique Mainfroi envoyât des députés à Rome pour négocier la paix, obtenir l'annulation de l'excommunication et de l'interdit, et demander à être confirmé dans la royauté de Sicile, dont la suzeraineté appartenait au Saint-Siége, les négociations demeurèrent sans résultat. Urbain cita Mainfroi à Rome, mais, ce prince ayant refusé de comparaître, le Pape fit prêcher la croisade contre lui. La France envoya de nombreuses troupes, sous le commandement de l'évêque d'Auxerre et de Robert, fils du comte de Flandre, qui forcèrent les soldats de Mainfroi à se retirer des duchés de Spolète et de la Campanie, qu'ils avaient occupés. Cependant les Romains, soulevés par Mainfroi, remplirent Rome de trouble et de tumulte. Les croisés, privés de solde, retournè-

Digitized by Google

rent dans leurs foyers. Mainfroi lui-même fut appelé par les insurgés, qui lui promirent de lui livrer le Pape. Urbain résolut en conséquence de se retirer à Orviéto, où il demeura pendant presque tout son règne, entouré de ses cardinaux. Ce fut d'Orviéto qu'Urbain fit sommer Mainfroi de comparaître devant lui pour se justifier des graves et nombreuses charges qui pesaient sur lui. Les griefs énumérés dans l'acte de comparution reprochaient entre autres à Mainfroi de s'être révolté contre Innocent III, quoiqu'il l'eût reconnu comme le souverain légitime du royaume de Sicile et lui eût prêté serment de fidélité, ainsi qu'à ses successeurs; de s'être emparé du royaume à l'aide des Sarrasins; d'avoir retenu prisonniers quelques barons siciliens et de les avoir fait cruellement exécuter, uniquement parce qu'ils étaient demeurés fidèles au Saint-Siége; d'avoir répandu de faux bruits sur la mort de Conrad; d'avoir chassé beaucoup de prélats de leurs églises, de les avoir jetés en prison ou expulsés du pays, et d'avoir confisqué leurs revenus à son profit, etc. Mainfroi, dédaignant cette citation, et agissant avec plus de rigueur encore contre les partisans réels ou supposés du Pape, fut enfin solennellement excommunié, comme tyran, hérétique et ennemi de l'Église. Pendant ce temps Mainfroi négociait avec d'autant plus d'ardeur le mariage de sa fille et présomptive héritière avec Pierre, fils de Jacques le Conquérant, roi d'Aragon. Cette union paraissait fort avantageuse aux deux princes : à Manfred, qui trouvait un appui auprès du roi d'Aragon, que ses exploits et ses conquêtes dans l'est de l'Espagne avaient rendu célèbre; à Jacques, qui espérait faire entrer ainsi les couronnes de Naples et de Sicile dans sa famille. Le Pape ne négligea rien pour détourner Jacques de toute alliance avec Mainfroi, dont il lui mit sous les yeux tous les crimes. Malgré ces représentations le mariage eut lieu avec une grande magnificence. Jacques, désirant que cette alliance avec le descendant excommunié des Hohenstaufen ne lui portât pas préjudice, envoya au Pape plusieurs ambassadeurs, et notamment le célèbre moine Raymond de Pennafort (1), afin de négocier une réconciliation entre Mainfroi et le Saint-Siége. Urbain exigea que Mainfroi vînt se justifier en personne des accusations qui pesaient sur lui. Mainfroi ne voulut paraître dans les États de l'Église qu'à la tête d'une troupe considérable, tandis que le Pape entendait ne lui laisser qu'un cortége peu nombreux, ce qui fit rompre tout d'abord les négociations entamées. Urbain se tourna alors vers la France, pour transférer à un prince de la maison royale le royaume de Naples. S. Louis repoussa le projet de conquérir ce royaume pour un de ses fils. Le Pape fut plus heureux en renouvelant ses offres auprès de Charles d'Anjou, frère de S. Louis, avec lequel son prédécesseur avait déjà noué des relations, et qui paraissait plus particulièrement apte à rivaliser avec le hardi Mainfroi, tant par son énorme fortune, les grandes propriétés que lui avait apportées sa femme, que par la bravoure qu'il avait déployée en Orient sous les drapeaux de son frère, contre les infidèles. Mais, comme Innocent IV avait autrefois donné le royaume de Naples à Edmond, fils de Henri III, roi d'Angleterre, et comme Alexandre IV lui en avait transmis l'investiture moyennant un anneau qu'il lui avait envoyé, le Pape adressa un légat au roi d'Angleterre et à son fils pour les engager à renoncer à la couronne de Naples, renonciation à laquelle les deux princes, très-préoccupés des difficultés qu'ils rencon-

(1) *Voy.* RAYMOND.

Digitized by Google

traient en Angleterre, n'eurent pas de peine à consentir.

L'archevêque de Cosenza, Barthélemy Pignatelli, qui était le négociateur du Pape et du sacré collége auprès de Charles d'Anjou (1), conclut avec ce prince un traité extrêmement favorable au Saint-Siége, que le Pape fut obligé de modifier en différents points par suite des agitations des Romains, qui rendaient sa position plus critique. Il eut de la peine à calmer le clergé appartenant aux domaines du comte d'Anjou, parce que, conformément au traité, le clergé devait payer la dîme de ses revenus pour contribuer aux frais de l'expédition d'Apulie. Urbain finit par être acculé à une position très-difficile.

Mainfroi avait convoqué une diète du royaume pour décréter les mesures nécessaires à la défense du pays. D'après son plan, trois corps d'armée devaient envahir à la fois les États de l'Église tandis qu'une émeute éclaterait dans Rome même. Pierre Vico, un des plus puissants barons des États de l'Église, se déclara ouvertement en faveur de Mainfroi. Urbain se trouvait ainsi entouré d'ennemis de tous les côtés et pour ainsi dire séparé du monde chrétien. Craignant d'être assiégé par les Gibelins dans Orviéto, ou d'en être expulsé par la bourgeoisie soulevée, le Pape se rendit à Pérouse; le lendemain même de son arrivée, 2 octobre 1264, il mourut subitement.

Urbain IV avait suivi vis-à-vis de Conradin, le dernier rejeton de la maison de Hohenstaufen, la même ligne de conduite qu'à l'égard de Mainfroi. La division qui s'était déclarée dans l'empire germanique à l'occasion de la rivalité de Richard de Cornouailles et d'Alphonse de Castille fit naître dans quelques princes la pensée de transférer le sceptre au petit-fils de Frédéric II. Lorsque le Pape apprit ce projet par Ottocar, roi de Bohême, il renouvela la défense qu'avait déjà faite à cet égard son prédécesseur, dans une lettre en date de 1256 adressée aux électeurs de Cologne, de Trèves et de Mayence. Il chargea ce dernier de déclarer à ses deux collègues qu'ils s'exposeraient à une sentence d'excommunication s'ils voulaient accomplir leur projet.

Le Pape disait, dans une autre lettre, que la perversité du père s'était transmise au fils, que c'était précisément en Sicile, qui appartenait à l'Église, que la domination de cette race criminelle s'exerçait de la manière la plus absolue et que les persécutions contre l'Église étaient les plus atroces.

D'un autre côté Urbain cherchait à aplanir les divisions de l'Allemagne, en engageant les deux compétiteurs à l'empire à soumettre la décision de leurs prétentions au Saint-Siége et à s'expliquer par leurs ambassadeurs devant la cour pontificale.

Le Pape envoya également en Angleterre un cardinal-légat pour contribuer à l'apaisement de la longue et funeste guerre civile.

En outre le Pape continuait les négociations ouvertes par son prédécesseur avec les Grecs, et il en espérait beaucoup de succès en voyant le zèle que Michel Paléologue mettait à répondre à ses ouvertures.

Urbain IV, dont le pontificat fut remarquable encore par l'institution de la fête du Saint-Sacrement, qu'il décréta en 1263 (1), déploya jusqu'à la fin de sa vie, malgré sa santé compromise par une extrême corpulence, une immense activité dans la défense des intérêts de l'Église et du Saint-Siége. Il ne cachait pas sa basse extraction; quand on la lui reprochait il répondait que ce qui anoblit l'hom-

(1) *Voy.* CHARLES D'ANJOU.

(1) *Voy.* FÊTE-DIEU.

Digitized by Google

me, c'est sa vie, et non sa naissance. On a du Pape Urbain IV une paraphrase du *Miserc* dans la Bibliothèque des Pères, et soixante et une lettres dans le *Thes. anecd.* du P. Martène.

Conf. Muratori, *Script. rer. Ital.*, t. III, P. I, p. 593; Pagi, *Breviar. Pontif. Rom.*, t. III, p. 332; Eggs, *Pontificium doctum*, p. 455; Mansi, t. XXIII, p. 2075 sq.

BRISCHAR.

URBAIN V. Après la mort d'Innocent VI les cardinaux élurent à la papauté l'abbé des Bénédictins de Saint-Victor de Marseille, Guillaume de Grimoald, qui ne faisait point partie du sacré collége, après l'avoir appelé à Avignon, de Naples, où il était légat du Saint-Siége (27 octobre 1362). Grimoald était le fils du baron du Roure et d'Emphélise de Sebran, sœur de S. Elzéar; il naquit à Grisac, diocèse de Mende, dans le Gévaudan, étudia le droit civil et le droit canon à Montpellier, Avignon, Toulouse et Paris, et acquit la réputation d'un des canonistes et des juristes les plus solides de son temps. Quoique exempt de toute ambition, il accepta, dit-on, avec joie la dignité pontificale, dans l'espoir de pouvoir transférer le Saint-Siége d'Avignon à Rome.

Peu de temps après son élection, Grimoald, qui prit le nom d'Urbain V, reçut la visite de Jean, roi de France, de Waldemar, roi de Danemark, et de Pierre de Lusignan, roi de Chypre. Pierre de Lusignan le supplia de venir en aide aux fidèles Cypriotes, menacés par les Turcs, et le Pape parvint à décider les deux autres souverains à prendre la croix et à s'acquitter de leur vœu, dans le délai de deux ans, en commandant en personne une expédition contre l'Orient.

On avait déjà fait des préparatifs considérables en France lorsque l'entreprise avorta, au grand chagrin du Pape, par la mort de Jean (1364), que n'avait pu détourner de son projet la crainte d'une invasion probable des Anglais.

L'empereur Charles IV, invité par le Pape, se rendit également à Avignon en 1365. Les deux chefs de la Chrétienté eurent plusieurs conférences, dans lesquelles ils concertèrent la guerre contre les Turcs et contre le vicomte Barnabo de Milan.

Les princes étaient alors de tous côtés en collision les uns contre les autres: l'empereur Charles IV contre son beau-frère Louis, roi de Hongrie, d'une part, et Jean, margrave de Moravie, d'autre part; le roi de Hongrie contre Rodolphe, duc d'Autriche; le roi de Castille contre celui d'Aragon; le comte de Savoie contre le marquis de Montferrat; les Génois contre les Pisans. Urbain s'efforça de rétablir la paix parmi tous ces adversaires par l'entremise de ses légats. Il fit demander par le cardinal Albornoz à la reine Jeanne de Sicile de prêter hommage de fidélité au Saint-Siége; il répondit à la prière que lui fit Casimir, roi de Pologne, de fonder un siége métropolitain en Russie et une académie à Cracovie. Il ordonna de sages mesures pour combattre l'hérésie des Bégards. Il envoya des Minimes dans les îles Canaries pour y propager le Christianisme. La Bosnie, l'Albanie, la Valachie semblaient vouloir se rattacher plus solidement à l'Église catholique. Le khan lui-même et les chefs des Tartares furent sollicités d'embrasser la foi chrétienne.

Il fallait en venir à des mesures rigoureuses et énergiques à l'égard du vicomte Barnabo, un des tyrans les plus audacieux et les plus puissants de l'Italie, qui avait usurpé l'autorité sur différentes villes libres, affaiblies par de longues guerres civiles. Il avait pris, sous le pontificat d'Innocent VI, plusieurs cités appartenant aux États de

Digitized by Google

l'Église. A la nouvelle de l'élévation d'Urbain V Barnabo envoya des députés à Avignon pour négocier la paix; mais les négociations échouèrent sur le refus que fit Barnabo de restituer les places usurpées et de donner satisfaction quant aux faits qu'on mettait à sa charge. Le 28 novembre le Pape fit promulguer dans toute l'Italie une bulle qui citait Barnabo devant le Saint-Siége au 1er mars de l'année suivante, pour répondre aux accusations dont il était l'objet. On lui reprochait des actes de cruauté exercés contre les ecclésiastiques et les religieux qui avaient résisté à des ordres contraires à tout droit et à toute religion; d'en avoir fait brûler quelques-uns dans des cages de fer, d'en avoir torturé d'autres jusqu'à la mort; d'avoir percé les oreilles d'un Minime avec un fer rouge; d'avoir défendu à ses sujets, sous peine d'être brûlés vifs, d'entrer en relations avec le Pape ou son légat; d'avoir contraint un prêtre de Parme d'excommunier du haut d'une tour le Pape défunt et ses cardinaux. Barnabo n'ayant point comparu dans le délai fixé fut excommunié par le Pape et l'interdit fut prononcé contre Milan. Le Pape donna l'ordre en même temps de prêcher une croisade contre lui, en accordant aux croisés les mêmes priviléges qu'à ceux qui allaient combattre les infidèles. Heureusement qu'au commencement de 1364, grâce à l'intervention de son beau-père, le roi de France, un accommodement fut conclu entre Barnabo et le Pape; le vicomte fut absous des peines de l'Église et rétabli dans ses dignités et ses honneurs.

Ce fut à cette époque que les Romains envoyèrent une députation au Pape pour le saluer au nom de l'Italie et le supplier de venir reprendre au milieu d'eux possession du siége de S. Pierre. Urbain V, qui, avant l'arrivée des députés, avait résolu de retourner à Rome, et qui n'avait été retenu dans l'exécution de son projet que par le peu de sûreté des routes, infestées d'une foule de soldats licenciés qui s'étaient formés en bandes de brigands, fit prier les Vénitiens et les Génois de lui envoyer des vaisseaux qui pussent le transporter en Italie, quoique le roi de France lui eût de son côté adressé des ambassadeurs pour le détourner de ce projet. Urbain se mit en route le 30 avril 1367, au grand chagrin de beaucoup de cardinaux et de toute la curie, qui retournaient à Rome, dit Pétrarque, non comme s'ils se rendaient dans la capitale de la chrétienté, mais comme si des Sarrasins les traînaient à Memphis ou à Ctésiphon. Urbain voulut passer quelque temps à Viterbe avant de rentrer dans Rome.

Malheureusement une collision née entre les gens de la suite du Pape et les habitants amena une sédition violente qui dura trois jours. Les cardinaux eux-mêmes furent grossièrement outragés, leurs domiciles pillés, et quatre de leurs domestiques assassinés. Ce malheur fit espérer à bien des gens que le Pape rebrousserait chemin et rentrerait en France; mais Urbain poursuivit sa route, et, le 16 octobre 1367, fit son entrée solennelle à Rome aux acclamations du peuple, et prit possession du Vatican, qui depuis lors demeura la résidence habituelle des Papes. Urbain fit restaurer diverses églises, et, entre autres, Saint-Jean de Latran et Saint-Paul. Il reçut avec un grand respect la reine de Naples, qui était venue au-devant de lui jusqu'à Rome; il lui fit présent de la rose d'or, d'une épée bénite le jour de Pâques, qu'avec son autorisation elle donna elle-même au roi de Chypre, qui se trouvait également à Rome. Urbain passa la saison de l'été de 1367 dans la petite ville escarpée de Montéflascone. En octobre il se rendit à Vi-

Digitized by Google

terbe pour y recevoir l'empereur Charles IV, qui, à sa prière, était arrivé en Italie à la tête de 20,000 hommes, afin de faire rentrer dans son devoir le terrible vicomte, qui violait de nouveau les engagements pris. L'empereur accompagna le Pape à Rome, et, à son entrée dans la ville, tint lui-même la bride du cheval du souverain Pontife et le précéda ainsi pendant le trajet jusqu'à l'église de Saint-Pierre, où le Pape couronna Élisabeth, quatrième femme de l'empereur. Pendant son second séjour à Viterbe il avait excommunié la ville de Pérouse, qui s'était soulevée, et, après avoir fait prêcher une croisade contre elle, il la fit rentrer par la force sous son autorité. On vit alors, chose rare, l'empereur de Byzance, menacé par les Turcs, venir à Rome demander l'assistance du Père de la Chrétienté, en renonçant au schisme qui avait jusqu'à ce moment empêché la conclusion d'une alliance avec les Grecs. Le 18 octobre 1369, en présence de trois cardinaux, de tous les notaires de l'Église romaine et d'un grand nombre de seigneurs, l'empereur de Byzance lut solennellement une profession de foi catholique, la signa, la scella, la remit au Pape et jura fidélité et obéissance au souverain Pontife et à la cour de Rome.

Mais les efforts que fit Urbain V pour obtenir le concours des souverains de l'Occident en faveur des Grecs furent inutiles. En 1037 le Pape, qui avait imprudemment fortifié le parti français dans le sacré collége, en créant un grand nombre de cardinaux français, fit, contre toute attente, connaître la résolution qu'il avait prise de retourner à Avignon. Il donna pour motif de ce projet le désir de rétablir la paix entre les rois de France et d'Angleterre; on ignore s'il avait l'intention de revenir plus tard à Rome. Il attesta publiquement devant les Romains attristés de son départ que, durant tout son séjour, il n'avait eu qu'à se louer du respect qu'ils lui avaient témoigné. Il parvint à Avignon en septembre 1370. Il fit immédiatement connaître aux rois de France et d'Angleterre les causes de son voyage, et leur proposa, en vue de leur réconciliation, une conférence à laquelle il assisterait en personne. Sur ces entrefaites il tomba dangereusement malade et résolut aussitôt de renoncer à toutes les affaires de ce monde pour se préparer à la mort. Il revêtit son costume de moine, et rendit le dernier soupir, le crucifix à la main, le 13 novembre 1370, après un règne de huit ans. Ste Brigitte, qui se trouvait à cette époque en Italie, avait voulu, ainsi que le Minime Pierre d'Aragon, détourner le Pape du projet de se rendre à Avignon, en lui prophétisant qu'il y mourrait. La prédiction, que le Pape avait dédaignée, s'était rapidement accomplie. Les contemporains d'Urbain V, et Pétrarque surtout, rendirent hautement hommage à la bonté, à l'humanité du Pape, et à sa générosité envers les savants et les gens de lettres. Sévère pour tout ce qui tenait à la pureté des mœurs, ennemi inexorable de la pluralité des bénéfices, il recommandait sans cesse la résidence aux évêques et aux prélats, et se tint rigoureusement en garde contre le népotisme; ce ne fut que sur les instantes prières des cardinaux qu'il revêtit de la pourpre son frère Anglicus, qu'il avait nommé évêque d'Avignon. Ses vertus, la sainteté de sa vie, constatée par de nombreux miracles, déterminèrent plusieurs princes, et spécialement la ville de Marseille, où il fut enterré d'après sa volonté, à poursuivre sa canonisation; mais les temps agités qui suivirent sa mort détournèrent bientôt les esprits de ce juste dessein.

Cf. Muratori, *Script. rer. Ital.*, t. III, P. II, p. 610; Baluzius, *Vitæ Aven.*

Digitized by Google

Pontific., t. I, p. 363; Eugène de la Gournerie, *Rome chrétienne;* Artaud de Montor, *Histoire des Papes;* Mansi, t. XXVI, p. 421; Théod. Roussel, *Recherches sur la vie et le pontificat d'Urbain V*, Paris, 1840.

BRISCHAR.

URBAIN VI. Le pontificat de ce Pape est un des plus remarquables de l'Église en même temps qu'il coïncide avec une des périodes des plus tristes du moyen âge.

Après la mort de Grégoire XI, qui était retourné d'Avignon à Rome, les seize cardinaux qui se trouvaient à Rome entrèrent en conclave le 7 avril 1378; six autres cardinaux étaient restés à Avignon et un septième était chargé d'une mission à l'étranger. Sur les seize électeurs quatre étaient Italiens, un Espagnol et les onze restants Français. Le peuple romain demandait à grands cris, au milieu d'un affreux tumulte et avec des menaces, que les cardinaux élussent un Romain ou du moins un Italien, qui pût relever les palais et les églises en ruines, et réduire à l'obéissance les villes des États de l'Église qui s'étaient séparées du Saint-Siége. Le second jour les cardinaux élurent, à la majorité des deux tiers des voix, *Barthélemy Prignano*, archevêque de Bari, qui ne faisait point partie du sacré collége. Ce n'était pas un Romain; cependant les cardinaux crurent que, né Italien, il calmerait la crainte qu'avaient les Romains de voir un Pape ultramontain. Comme d'un autre côté il avait passé bien des années à Avignon et qu'il appartenait au royaume de Naples, alors régi par un prince français, ils crurent se concilier également par ce choix l'approbation des Français. Le peuple romain se montra satisfait de l'élection. Le nouveau Pape, qui se nomma Urbain VI, prit le lendemain possession du Saint-Siége, entouré des cardinaux, qui lui jurèrent hommage et obéissance, et communiquèrent aux cardinaux demeurés à Avignon la nouvelle de l'élection et du tumulte dont elle avait été l'occasion. Les cardinaux d'Avignon approuvèrent l'élection et donnèrent l'ordre au gouverneur du fort Saint-Ange, qui était un Français, de remettre le château entre les mains du nouveau Pape. Urbain VI passait pour un des plus grands juristes de son siècle. C'était un homme austère, qui prit immédiatement à cœur de se prononcer contre les abus qui s'étaient introduits dans l'Église depuis le séjour à Avignon, contre la simonie, le luxe, le relâchement des mœurs. Les cardinaux eux-mêmes furent invités à une conduite plus sévère. Urbain blessa en outre, dès le commencement de son règne, quelques familles italiennes puissantes. Il témoigna son mépris pour Othon de Brunswick, mari de Jeanne, reine de Sicile; il retira le gouvernement de la Campanie à Honoré Cajetan, comte de Fondi.

La mauvaise disposition que ces mesures du Pape inspirèrent à beaucoup d'esprits avant qu'il se fût affermi sur le Saint-Siége, dont l'autorité était d'ailleurs devenue très-vacillante en Italie, fut mise à profit par les cardinaux irrités. Sous prétexte de se soustraire aux chaleurs insupportables de l'été, tous les cardinaux français se rendirent à Fondi, y entraînèrent leurs collègues italiens, en promettant à chacun d'eux qu'il serait élu par le nouveau conclave, et finirent en effet par élire, le 20 septembre 1378, quatre mois après l'élection d'Urbain VI, un antipape dans la personne de *Robert, comte de Genève* (1). Robert, qui prit le nom de *Clément VII*, envoya immédiatement des légats dans les divers royaumes pour se faire reconnaître. Les rois de France et de Castille se déclarèrent en

(1) Cf. ROBERT DE GENÈVE et LUNE (Pierre de).

Digitized by Google

faveur du nouveau Pape, et on comprend facilement les motifs du premier de ces princes. L'empereur, au contraire, les rois de Hongrie, d'Angleterre, de Portugal, de Pologne, les États scandinaves et l'immense majorité des Italiens demeurèrent fidèles à Urbain VI. Telle fut l'origine du grand *schisme d'Occident*, qui dura pendant près de 40 ans, pour le malheur du Saint-Siége et de toute la Chrétienté. Il en résulta de déplorables conflits, de longues guerres civiles, d'affreux scandales. Ce que l'un des Papes liait était délié par l'autre, et réciproquement. Les deux Papes nommaient à la fois aux mêmes évêchés, aux mêmes abbayes, aux mêmes cures. Le candidat qui avait le défenseur le plus puissant de son côté se faisait mettre par la force des armes en possession de sa charge. Urbain VI excommunia Clément VII, ses cardinaux, ses évêques, les rois et les partisans qui l'avaient reconnu. Clément VII en fit de même à l'égard d'Urbain. Les troupes levées par Urbain contre son adversaire furent battues par les soldats des cardinaux, que commandait le gascon Bernard de Salle. Les fuyards, pour se venger de leur défaite, maltraitèrent et tuèrent les Français qui se trouvaient à Rome. En même temps les vassaux des États de l'Église ravagèrent le territoire romain. La reine Jeanne de Sicile, que le Pape Urbain avait si honorablement accueillie, renonça à son obédience et reconnut celle de son rival. Cependant le peuple de Naples se souleva en faveur d'Urbain VI, força Clément VII à quitter Naples et à s'embarquer pour la France, inquiet qu'il était d'ailleurs de la défaite que les troupes d'Urbain VI avaient infligée aux Gascons et aux Bretons de son parti. Jeanne, tremblant devant le peuple, envoya des ambassadeurs vers Urbain pour se réconcilier avec lui ; mais le Pape entra en négociations avec le roi Louis de Hongrie, frère du mari de Jeanne, qu'on prétendait avoir été assassiné par les ordres de cette princesse, et s'entendit avec lui sur le projet qu'il avait d'envahir le royaume de Naples. Il s'adressa en même temps à Charles de Durazzo, l'héritier présomptif de la reine de Sicile, qui servait alors dans les armées de son cousin Louis contre les Vénitiens. Louis consentit au dessein du Pape et promit d'appuyer Charles dans la conquête de la Sicile. Jeanne fut excommuniée par Urbain en avril 1380 et déposée. Charles de Durazzo fut solennellement sacré et couronné roi de Sicile, dans l'église de Saint-Pierre, en juin 1380. Le nouveau roi avait dû promettre, avant de prêter serment de fidélité, de renoncer à la principauté de Capoue et à plusieurs autres domaines en faveur de François Prignano, neveu du Pape. Mais, comme Charles de Durazzo n'avait pas d'argent, le Pape se vit obligé de solder les troupes hongroises auxiliaires et d'imposer de lourdes charges au clergé, d'aliéner beaucoup de biens ecclésiastiques et de couvents, de fondre des calices, des croix, des reliquaires, pour en faire de l'argent. Jeanne, à toute extrémité, supplia son parent, Charles V, roi de France, de venir à son secours, et, n'ayant pas d'enfant,, adopta Louis d'Anjou, frère du roi, en le nommant son héritier et son successeur dans tous ses domaines de France et de Sicile. Louis d'Anjou, dont Clément VII approuva l'adoption, hâta ses préparatifs de guerre, et se fit, en mai 1382, solennellement couronner par l'antipape roi de Naples et de Jérusalem, et nommer généralissime des armées de l'Église contre Barthélemy Prignano, « qui se faisait passer pour le Pape. » Cependant Charles de Durazzo avait pénétré dans la basse Italie, avait battu les troupes de la reine commandées par Othon de Brunswick, avait pris Othon lui-même et décidé Jeanne à se rendre, après lui avoir pro-

Digitized by Google

mis de la traiter en reine ; mais, à peine prisonnière, elle fut mise à mort par les ordres de Charles, le 22 mai 1382. Alors Louis d'Anjou traversa les Alpes et parcourut si rapidement l'Italie que Charles dut lui abandonner une partie de l'Apulie. Urbain VI, ayant appris que, dans le cas où Louis remporterait la victoire, les Romains lui livreraient sa personne, quitta Rome, se rendit à Tivoli et de là à Naples, malgré toutes les représentations des cardinaux, qui craignaient l'explosion d'un conflit entre le Pape et le nouveau roi. Charles fut en effet mécontent de l'arrivée du Pape, parce qu'il ne pouvait tenir la promesse qu'il avait faite de renoncer à la principauté de Capoue. Il vint cependant au-devant d'Urbain VI jusqu'à Averse et lui rendit les hommages qui lui étaient dus ; mais le Pape s'aperçut facilement que le roi ne songeait qu'à lui dresser des embûches, et dans le fait, au bout de quelques jours, il fut retenu prisonnier à Castel-Nuovo.

Toutefois Charles ne tarda pas à se réconcilier avec le Pape, qui excommunia Louis d'Anjou, dont les progrès en Apulie grandissaient chaque jour, et nomma Charles gonfalonier de l'Église. Louis d'Anjou succomba bientôt aux fatigues de son expédition ; cette mort, débarrassant Charles de son plus dangereux ennemi, l'éloigna de nouveau du Pape, qui s'était rendu à Nocéra. Là Urbain apprit qu'il s'était formé un parti contre lui parmi ses propres cardinaux. Pour se mettre en garde contre leur complot le Pape fit arrêter ces cardinaux en même temps que l'évêque d'Aquilée. Ils furent mis à la question et contraints d'avouer leur projet criminel. Charles de Durazzo, convaincu, ainsi que sa femme, Marguerite, de s'être allié à Clément VII et aux cardinaux conjurés, fut excommunié, et la ville de Naples fut frappée d'interdit. Charles, de son côté, poursuivit avec fureur tous les partisans d'Urbain VI, qu'il assiégea dans Nocéra, en promettant une récompense de 10.000 florins d'or à quiconque lui livrerait le Pape mort ou vif.

Urbain VI, enfermé dans Castel-Nuovo, faisait tous les jours trois fois, du haut des murs, proclamer au son des cloches, à la clarté des flambeaux, l'excommunication contre l'armée du roi. La famine allait réduire le Pape à la dernière extrémité lorsque, le septième mois du siège, il fut délivré par Raymond Orsini, fils du comte de Nole, qui s'était mis à la tête de quelques aventuriers, moyennant la somme de 37.000 florins d'or. Urbain s'enfuit avec son entourage et les cardinaux prisonniers sur dix galères que lui avaient envoyées les Génois, parvint en Sicile, et de là à Gênes, où il demeura jusqu'à la fin de l'année suivante.

Avant de quitter cette ville, et après avoir renvoyé, à la demande du roi Richard d'Angleterre, le cardinal Adam, Anglais de naissance, préalablement privé de sa dignité et de ses bénéfices, il fit mettre à mort les cardinaux qu'il traînait à sa suite et les fit secrètement inhumer dans une écurie. A la suite de cette cruelle exécution deux de ses plus fidèles cardinaux l'abandonnèrent et embrassèrent le parti de Clément VII. L'un d'entre eux, le cardinal de Prata, alla même jusqu'à brûler publiquement, sur le marché de Pavie, le chapeau rouge qu'il tenait des mains d'Urbain VI.

De Gênes le Pape se rendit à Lucques, où il s'arrêta neuf mois, refusant la proposition que vinrent lui faire les ambassadeurs de plusieurs princes allemands d'un arrangement entre lui et Clément VII, qu'à cette même époque les rois de Navarre et d'Aragon venaient de reconnaître.

Le royaume de Naples était alors livré aux plus déplorables désordres;

Digitized by Google

trois partis se disputaient le pouvoir : les enfants de Charles de Durazzo, assassiné en 1386, les fils de Louis II d'Anjou, qui étaient soutenus par l'argent de Clément VII, et enfin Urbain VI, qui considérait Naples comme un fief tombé en déshérence. Le Pape ordonna aux évêques de faire prêcher une croisade, résolut de réunir ses forces à Pérouse et de s'avancer de là sur la basse Italie. Il passa près d'une année à faire ses préparatifs de guerre dans cette ville. Au moment de partir, au mois d'août 1388, il fut blessé en tombant de sa mule et fut obligé de se faire transporter dans une litière. Il eut soin d'éviter Rome et passa par Rivoli, résistant au désir que lui exprimèrent les Romains de le voir revenir, sans plus s'occuper des affaires de Naples, et continua sa route vers le midi de l'Italie. Mais il finit par être abandonné par ses propres troupes, probablement faute de solde, et fut obligé de revenir à Rome au mois d'octobre de la même annnée.

La population de la ville éternelle était alors tombée à 13,000 âmes. Les plus affreux désordres désolaient la cité, que se disputaient les partisans acharnés des deux Papes, et que les Bretons du parti de Clément VII remplissaient de meurtres et de carnage. Enfin le gouverneur des États de l'Église, nommé par Urbain VI, le célèbre capitaine anglais John Hawkwad, parvint à dominer ces hordes sauvages.

Ces circonstances expliquent la froideur avec laquelle Urbain VI fut accueilli par le peuple romain. Le Pape passa un petit nombre de jours à Rome à régler des affaires spirituelles. Il diminua l'intervalle qui séparait les jubilés en le portant de cinquante à trente-trois ans, en souvenir des années que le Christ passa sur la terre, et ordonna de célébrer le prochain jubilé en 1390. Il institua la fête de la Visitation en l'honneur de la très-sainte Vierge, dont il espérait voir la puissante intercession mettre un terme au schisme, décida que l'on célébrerait la messe, le jour de la Fête-Dieu, même dans les pays frappés d'interdit, et accorda une indulgence de cent jours à ceux qui accompagneraient le corps de Notre-Seigneur porté en viatique à un malade.

Urbain VI mourut le 15 octobre 1389, empoisonné, dit-on, après un règne de onze ans et six mois, et fut inhumé avec grande pompe au Vatican.

Le pontificat d'Urbain VI prouve que le zèle et la sévérité, sans prudence et sans mesure, peuvent entraîner les résultats les plus fâcheux. Urbain eût mieux fait d'essayer de vaincre par le temps et la patience que par la violence les difficultés qu'il rencontra. La situation critique du Pape fut certainement empirée par la vivacité avec laquelle il poursuivit les affaires de Naples, entraîné qu'il fut probablement par son affection pour un neveu qui ne s'en montra pas particulièrement digne. Les troubles dont il fut la cause réfléchie ou involontaire dans l'Église le privèrent de l'amour de tout le monde, et l'on ne versa pas une larme à sa mort, dit le cardinal de Viterbe.

On comprend que la lutte entre Urbain VI et Clément VII produisit une foule d'écrits dans lesquels les partis cherchaient à établir leur droit. D'après le P. Oldoinus, Jésuite, éditeur des *Vitæ Pontificum* de Ciaconius, il se trouve trente-deux forts volumes de manuscrits dans les archives du Vatican sur ce sujet. La majeure partie de la Chrétienté, et la plus désintéressée, s'était déclarée en faveur d'Urbain VI et lui permettait d'appuyer la légitimité de son élection sur les témoignages des principaux personnages de son temps.

Digitized by Google

Ste Catherine de Sienne se donna toutes les peines du monde pour ramener les cardinaux et le roi de France à l'obéissance envers Urbain, et engagea vivement le Pape à s'entourer de cardinaux éminents qui l'aideraient à soutenir l'Église chancelante et à repousser les assauts de Satan. Sa sainte contemporaine, Catherine de Suède, fille de Ste Brigitte, considérait également Urbain comme le Pape légitime. Il en fut de même de Pierre d'Aragon, membre de l'ordre des Frères mineurs. Deux des plus grands jurisconsultes du temps, Baldus de Pérouse et Jean de Lignano, défendirent les droits d'Urbain avec les armes de la science. Leur démonstration est relatée par Raynald, en supplément au t. XVII des *Annales* de Baronius (1).

Le plus important des adversaires d'Urbain fut Théodoric de Niem (mort évêque de Cambrai, probablement au concile de Constance, où il déploya une grande activité); il raconta l'histoire de ce schisme de l'Église dans son célèbre ouvrage : *Libri quatuor de Schismate.*

Cf., outre Raynald, Muratori, *Script. rer. Ital.*, t. III, P. 2, p. 712; Eggs, *Pontificium doctum*, p. 561; Mainbourg, *Hist. du grand Schisme d'Occident*, Paris, 1679, t. I; Mansi, t. XXVI, p. 609.

BRISCHAR.

URBAIN VII. *Jean-Baptiste Castagna* fut élu Pape le 15 septembre 1590, malgré les efforts faits pour lui opposer le cardinal Montalte, neveu de son prédécesseur, Sixte V. Il était né le 4 août 1521, à Rome, quoique issu d'une famille de Gênes, fut nommé archevêque de Rossano sous le pontificat de Jules III, assista au concile de Trente, remplit, dans divers pays, les fonctions de légat apostolique, et fut créé cardinal, en 1583, par Grégoire XIII. Il fit preuve d'une grande libéralité à l'égard des pauvres, interdit le luxe à ses camerlingues, éloigna ses parents de Rome, où ils s'étaient rendus dans l'espoir d'obtenir des richesses et des honneurs, et prit les mesures nécessaires pour achever le Vatican et le Quirinal, commencés par Sixte V. La mort ne lui permit pas de réaliser ses excellentes intentions. Il mourut, avant d'être couronné, le 26 septembre, le douzième jour de son pontificat.

Cf. Eggs, *Pontificium doctum*, p. 818; Ranke, *les Papes romains*, p. 221 sq.

BRISCHAR.

URBAIN VIII, *Maffeo,* de l'antique et célèbre famille des *Barberini*, de Florence, fut élu Pape à la mort de Grégoire XV, le 6 août 1623, à l'âge de cinquante-cinq ans. Il avait été élevé par les Jésuites. Il s'était adonné spécialement à la poésie, sous la direction du fameux Aurélius Ursus, et avait acquis un grand talent. Ses poëmes, dont les uns sont des paraphrases des psaumes et des cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et les autres des hymnes en l'honneur du Christ, de la sainte Vierge et de divers saints, obtinrent un grand succès et furent imprimés dans différentes villes. Il s'était également occupé de corriger les hymnes latins de l'Église. Barberini avait parcouru les divers degrés de la curie romaine. Sous Clément VIII il avait été nommé nonce apostolique à la cour de Versailles pour baptiser un enfant de France; il avait gagné la faveur du roi. Aussi Paul V l'avait renvoyé en la même qualité en France et l'avait nommé cardinal. Plus tard il avait été envoyé, comme légat du Saint-Siége, à Bologne.

Au commencement de son règne, il approuva l'ordre de la Visitation, dé-

(1) P. 497-528.

Digitized by Google

créta des mesures relatives au costume des Minimes, termina la canonisation de S. Ignace de Loyola, commencée sous son prédécesseur; celles de S. François-Xavier, de S. Louis de Gonzague, de S. Philippe de Néri, etc., et béatifia, en 1626, François Borgia, les deux Théatins André Avellino et Caiétan de Thienne, et le Capucin Félix de Cantalicio.

Il prit la part la plus active aux questions politiques qui agitèrent son temps, et divisèrent les Catholiques et les protestants, la maison de Habsbourg et la France, les divers partis religieux de l'Allemagne. Il crut qu'en sa qualité de prince temporel, de souverain des États de l'Église, il devait peser sérieusement dans la balance politique, et prit à cet égard une position peut-être plus belliqueuse qu'il ne convenait au chef de l'Église, bâtit des forteresses, réunit des armes et des provisions de guerre, enrôla des soldats. Il était de la plus haute importance, à cette époque, de savoir quelle politique allait suivre un prince aussi énergique et aussi résolu que le nouveau Pape. Il prit dès l'origine, peut-être sous l'impression de ses anciennes relations avec la France, une attitude favorable à ce pays, et se prononça contre l'Autriche et l'Espagne.

C'est ainsi que, dans un moment où il semblait que le protestantisme allait succomber devant la puissance du Catholicisme restauré, le monde catholique fut divisé d'une manière particulièrement nuisible à l'Allemagne; les intérêts politiques l'emportèrent à certains égards sur ceux de la religion et le développement du Catholicisme fut extérieurement entravé.

Urbain VIII, qui ne voulait pas voir grandir la puissance de la maison de Habsbourg en Italie, se mit du côté de la France dans la question de la Valteline, à laquelle on attachait une grande importance, puisqu'il s'agissait d'une passe qui menait en Italie et d'un moyen de relier l'Autriche à l'Espagne.

Il en fit de même dans l'affaire de Mantoue, qu'il termina en donnant une dispense au détriment de ces deux puissances. Partant de ce point de vue qu'il fallait empêcher de toutes manières l'accroissement de la puissance de l'Espagne, Urbain entrava le projet d'union entre l'héritier du trône d'Angleterre et une infante d'Espagne, en soumettant la dispense réclamée à des conditions telles qu'il était facile de prévoir qu'elles ne pourraient jamais être acceptées par la protestante Angleterre.

La France était alors gouvernée par le génie du cardinal de Richelieu, qui n'hésitait pas dans le choix des moyens propres à faire réussir ses projets de grandeur. Richelieu désirait appuyer au moins indirectement sa politique sur le Pape, pour couper court aux reproches que lui faisaient les Catholiques, même en France, d'agir contrairement aux intérêts de l'Eglise. Wallenstein avait fait glorieusement triompher les armes de l'empereur en Allemagne. Trois armées avaient été mises sur pied à la fois et étaient entrées en campagne : l'une en Pologne, contre les Suédois ; l'autre en Espagne, contre les Néerlandais; la dernière en Italie, contre le duc de Mantoue, qui s'était placé sous la protection de la France. L'édit de restitution avait été publié en 1629. Urbain VIII ne se montra pas favorable à l'exécution de cet acte, malgré les grands avantages qu'il semblait devoir assurer à l'Église catholique et malgré le concours efficace auquel l'empereur avait droit de s'attendre. Wallenstein en fut tellement irrité qu'il parlait d'entreprendre une expédition contre Rome, disant qu'il y avait cent ans que Rome n'avait été pillée et que la proie devait être devenue bien plus belle. Les puissances protestantes étant

Digitized by Google

alors ou occupées à l'intérieur, comme l'Angleterre et les Pays-Bas, ou battues, comme en Allemagne et en Danemark, Richelieu s'adressa à Gustave-Adolphe, roi de Suède, qui seul était resté debout et victorieux en Pologne. Dès qu'il eut conclu avec Gustave-Adolphe le traité en vertu duquel celui-ci s'engageait à tolérer le culte catholique partout où il le trouverait et à observer dans les affaires de la religion les lois de l'empire, la nouvelle en fut transmise au Pape. Le nonce Rocci, soutenu par l'intime confident du cardinal de Richelieu, le Père Joseph, travailla activement alors à contrecarrer les vues de l'Autriche, à la diète des princes de Ratisbonne, où le duc de Bavière Maximilien, jaloux de l'Autriche, parvint à décider la ruine de Wallenstein. Les choses tournèrent, contre toute attente, tellement en faveur du roi de Suède et du protestantisme qu'on dut bientôt se demander si l'Église catholique serait maintenue en Allemagne. Ferdinand II se plaignit hautement et amèrement de la conduite du Pape, disant que la cour de Rome l'avait poussé à publier l'édit de restitution et l'abandonnait dans la guerre qui en était la conséquence; que le Pape avait empêché l'élection de son fils à la dignité de roi des Romains; qu'il encourageait l'électeur de Bavière et lui conseillait de suivre une politique à part et de s'allier à la France; qu'en vain on réclamait d'Urbain, comme on l'avait si souvent obtenu de ses prédécesseurs, des secours en hommes ou en argent; que le Pape refusait même de condamner l'alliance des Français avec les hérétiques ou de proclamer cette guerre une guerre religieuse. Urbain répondait en assurant qu'il ne s'agissait que d'affaires politiques. Cependant les réclamations présentées à la cour de Rome au nom de Ferdinand II par le cardinal Pazmany, archevêque de Gran, que l'empereur y avait envoyé, furent appuyées par l'ambassadeur d'Espagne, le cardinal Borgia, dans un consistoire des cardinaux. Borgia, n'ayant rien pu obtenir dans une conférence secrète avec le Pape, avait fini par reprocher publiquement au Pape une coupable indifférence à l'égard de l'Église et avait protesté contre sa conduite. Il s'ensuivit une scène très-vive, dans laquelle les cardinaux prirent parti pour ou contre l'ardent prélat. On alla même, sur les instigations du cardinal Ludovisio, neveu du dernier Pape, à parler de convoquer un concile contre le souverain Pontife.

Cependant l'empereur échoua dans les efforts qu'il fit pour entraîner le Pape dans sa politique et pour en obtenir un notable appui contre les protestants. Urbain VIII était loin, sans doute, d'abandonner les intérêts de l'Église catholique dans les instructions qu'il adressait à ses ambassadeurs; mais, tout en voulant tenir bon en théorie, dans le fait la politique qu'il suivait allait à l'encontre des intérêts de l'Église; car quoique Gustave-Adolphe succomba dans la bataille de Lutzen et qu'Urbain fournit quelques subsides pour soutenir le parti catholique en Allemagne, il ne pouvait plus être question désormais d'abattre le protestantisme. Le Pape offrit, en 1636, par l'organe de son légat Ginetti, son intervention aux puissances belligérantes; mais la Suède la rejeta comme incompatible avec la cause protestante, et les nonces que le Pape continua à envoyer en Allemagne n'obtinrent pas plus de succès.

L'acquisition du duché d'Urbin, qui comprenait 7 villes et 300 châteaux, put être considérée comme un événement heureux pour le pontificat d'Urbain VIII. Elle augmentait notablement les revenus des États de l'Eglise, mais ne balançait pas l'augmentation de la dette

Digitized by Google

publique produite en partie par les préparatifs de guerre d'Urbain VIII, et qui montait, dès 1635, à 30 millions de scudi.

Urbain VIII, imitant l'exemple de son prédécesseur, se laissa entraîner à tous les abus du népotisme. Son frère aîné, don Carlo, devint général de l'Église et ne rêva qu'à l'établissement territorial de sa famille. Deux des fils de don Carlo entrèrent dans les Ordres et devinrent cardinaux ; le troisième, Thaddée, porta le titre officiel de neveu du Pape et accumula dans ses mains une foule de domaines. Les trois frères obtinrent successivement les plus grandes charges de l'État, et perçurent, dit-on, durant le règne de leur oncle, environ 103 millions de scudi. Finalement le Pape, pour calmer les inquiétudes de sa conscience à ce sujet, se crut obligé de charger une commission d'examiner la légalité de la fortune de sa famille. Les principes émis par cette commission, dont Vitelleschi, général des Jésuites, faisait partie, mirent le Pape à l'abri de tout reproche. On ne sera pas surpris que, malgré ses immenses bienfaits et ses perpétuelles faveurs, Urbain VIII eut à souffrir bien des ennuis et des chagrins de la part de ses neveux. Il vit surtout avec peine la guerre de Castro, que ses neveux lui firent déclarer au duc de Parme, allié à la Toscane, à Modène et à Venise. Cette guerre, qui agita toute l'Italie, coûta beaucoup de sacrifices aux États de l'Église, et Urbain VIII fut en définitive dans la nécessité d'accepter en 1644 une paix peu honorable.

Les rapports si intimes que le Pape avait eus avec la France finirent aussi par s'altérer. Urbain défendit au cardinal Lavalette de partager avec le protestant Bernard, duc de Weimar, le commandement des troupes françaises dirigées contre l'Autriche, et, malgré les ordres persévérants du Pape, le cardinal fut envoyé à l'armée. Le Pape répondit en refusant de son côté au cardinal de Richelieu l'approbation de sa nomination d'abbé de Cîteaux et de Prémontré, et en rappelant son nonce Mazarin, ami, contemporain et conseiller de Richelieu, malgré le désir que le cardinal et le roi de France témoignèrent au Pape de voir se prolonger sa nonciature. Il en résulta entre les deux cours des froissements assez vifs malgré lesquels le Pape accepta l'intervention de la France pour terminer la guerre de Castro.

Urbain VIII eut aussi divers démêlés désagréables avec la république de Venise. La conduite de Thaddée avait irrité les Vénitiens, comme les autres États italiens, contre le Pape. Venise vit d'un mauvais œil la mesure en vertu de laquelle le Pape accorda le titre d'*Éminence* aux cardinaux, aux trois électeurs ecclésiastiques et au grand-maître de Malte, et leur défendit d'accepter de personne, sauf des rois, des lettres qui ne porteraient pas ce titre. Comme la république se considérait à l'égale des rois et obtenait à Rome les mêmes honneurs que ceux-ci, elle continua à s'adresser aux cardinaux en se servant du style en usage jusqu'alors. Enfin le secrétaire de l'ambassade de Venise à Rome découvrit qu'on avait effacé, au bas du tableau représentant la réconciliation de Frédéric Ier et d'Alexandre III à Venise, les mots suivants de l'inscription : *Ita Pontifici sua dignitas reipublicæ beneficio restituta.* La nouvelle de ce fait, qu'on attribua au neveu du Pape, fit autant d'effet sur la fière et ambitieuse république de Venise que si elle avait perdu une bataille. Une fermentation générale s'empara de la noblesse et du peuple. Le sénat communiqua à toutes les cours étrangères la résolution qu'il prit de ne plus envoyer d'ambassadeur à Rome, jusqu'à ce qu'on y reconnût les

Digitized by Google

services que la république avait rendus aux Papes du moyen âge.

L'orgueilleuse république ne consentit à accepter les propositions pacifiques du Pape, consistant à effacer entièrement la nouvelle inscription du tableau ou à rétablir l'ancienne, que lorsqu'elle se vit sérieusement menacée du côté des Turcs.

La révolution portugaise, qui eut pour conséquence l'élévation de la maison de Bragance, mit également Urbain VIII dans une grande perplexité. Il refusa de recevoir à sa cour l'évêque de Lamégo, que le nouveau roi Jean IV envoyait à titre d'ambassadeur auprès du Saint-Siége pour présenter l'hommage de sa fidélité au souverain Pontife. Urbain pouvait d'autant moins indisposer contre lui la cour d'Espagne, en reconnaissant le roi de Portugal, qu'il comptait sur les forces de cette puissance pour l'aider dans sa guerre contre le duc de Parme.

Ce fut sous le règne de ce Pape qu'éclatèrent les controverses du jansénisme, qui divisèrent si longtemps l'Église de France et se prolongèrent dans leurs phases diverses jusqu'à la révolution française.

De même que l'*Augustinus* de Jansénius avait été condamné, le Pape condamna les principes de la doctrine religieuse de Galilée (1), dont l'Inquisition ordonna l'emprisonnement.

Urbain VIII promulgua, en outre, diverses autres ordonnances. Il supprima en 1630 l'ordre des Jésuites; il ajouta à la congrégation établie par Grégoire XIII le collége de la Propagande, décréta une nouvelle édition du Bréviaire romain, revu et corrigé, donna en 1627 à la bulle *Cœna Domini* sa forme actuelle, abolit plusieurs fêtes en 1642, et défendit, sous peine d'excommunication, aux ecclésiastiques de prendre du tabac dans l'église.

(1) *Voy.* GALILÉE.

Urbain VIII mourut le 29 juillet 1644, à l'âge de soixante-seize ans, après un pontificat de vingt et un ans, qui fut un des plus importants du dix-septième siècle. L'issue malheureuse de la guerre de Trente-Ans, la lutte contre le duc de Parme, la controverse janséniste et la conduite audacieuse de ses neveux causèrent de profonds chagrins au Pape. Son népotisme lui attira une foule de railleries, et l'on disait généralement : *Quod non fecerunt Barbari fecerunt Barberini.* La politique du Pape, contraire à la maison de Habsbourg, déchaîna l'Espagne et l'Allemagne contre le Saint-Siége.

Du reste ce Pape fut un prince pieux, habile et lettré, rempli de bienveillance pour les savants et les hommes de mérite en tous genres, qui rendirent Rome le foyer des sciences sous son règne.

Cf. Eggs, *Pontificium doctum*, p. 860 sq.; Bower, *Histoire impartiale des Papes romains*, continuée par Rambach, 10, 381 ; Ranke, *Histoire des Papes romains*, 2, 538, 3, 1 sq., supplément, 182.

BRISCHAR.

URBI ET ORBI. *Voyez* PROMULGATION.

URIE (אוּרִיָּה ou אוּרִיָּהוּ), LXX, Οὐρίας).

I. Hétite, mari de Bethsabée (בַּת־שֶׁבַע, LXX, Βηθσαβεί). Tandis que l'armée israélite commandée par Joab assiégeait Rabba, capitale des Ammonites, David, qui était demeuré à Jérusalem, vit, de la terrasse de son palais, la femme d'Urie qui prenait un bain. Il la fit venir auprès de lui et se rendit coupable d'un adultère avec elle. Lorsque plus tard elle lui fit savoir qu'elle était grosse, David donna ordre à Joab de lui envoyer Urie. David se montra bienveillant quand Urie se présenta, lui fit un cadeau et le renvoya dans sa maison, dans l'espoir qu'il s'y

Digitized by Google

reposerait et qu'il passerait la nuit avec sa femme. Mais Urie n'entra pas chez lui et demeura pendant la nuit dans le corps de garde du palais. Ainsi échoua la tentative faite par David pour cacher son crime. Il renvoya donc Urie à Joab avec une lettre qui lui ordonnait de placer l'officier à l'endroit le plus dangereux du siége et de l'y abandonner. Joab exécuta l'ordre; Urie succomba, et David épousa Bethsabée lorsque le temps de son veuvage fut écoulé (1).

Mais alors parut le prophète Nathan, qui reprocha sévèrement au roi, au nom du Seigneur, son double crime. Le roi manifesta un grand repentir, un profond esprit de pénitence et obtint le pardon de sa faute (2).

Les talmudistes prétendent absoudre David de ces deux crimes en disant que tous les Israélites qui allaient à la guerre à cette époque donnaient à leur femme une lettre de divorce, et qu'ainsi il n'y avait aucun obstacle au mariage de David avec Bethsabée (3). Abstraction faite de toute autre considération, les talmudistes se donnent ici une peine inutile, puisque le prophète Nathan reproche son action à David comme un grave péché et que le roi reconnaît son crime, qui est déclaré tel par l'Écriture (4).

II. Grand-prêtre au temps d'Achas, roi de Juda; c'est probablement le même personnage que le prêtre Urie dont parle Isaïe (5). Achas étant allé jusqu'à Damas au-devant de Téglath-Phalasar, roi d'Assyrie, qu'il avait appelé au secours d'Israël contre les Syriens, vit à Damas un autel dont il envoya une copie au prêtre Urie à Jérusalem en le chargeant d'élever un autel sur le même modèle, dans le temple, à la place de celui des holocaustes qui s'y trouvait. Urie obéit; l'autel des holocaustes fut mis de côté, le nouveau le remplaça et servit au sacrifice légal (1).

III. Prophète de Cariathiarim, au temps de Joachim, roi de Juda. Il prononça des menaces contre Juda et Jérusalem, à la façon de Jérémie. Joachim en ayant entendu parler pensa le faire mourir. Urie s'enfuit en Égypte, où le roi envoya des archers qui l'atteignirent et le ramenèrent. Il fut tué d'un coup d'épée et son corps fut jeté dans la fosse commune (2).

WELTE.

URIM ET THUMMIM. *Voyez* BATHKOL.

URSACE *de Singidunum et Valens de Murcie, évêques ariens. Voyez* ARIENS, PHOTIN et SIRMIUM.

URSINUS ou **URSICINUS**, antipape. *Voyez* DAMASE Ier.

URSINUS (ZACHARIE) naquit à Breslau en 1534, devint en 1558 recteur du gymnase de sa ville natale, mais fut, au bout de deux ans, obligé de quitter Breslau à cause de son calvinisme, et se rendit à Zurich. Lorsque Frédéric III, électeur palatin, eut passé du luthéranisme au calvinisme, Ursinus fut nommé professeur du collége de la Sapience à Heidelberg, et il y travailla, sous l'influence de l'électeur, avec Olévian (3), au catéchisme, qui fut pour la première fois publié en latin et en allemand, en 1563, recommandé et prescrit par l'électeur à tous les ecclésiastiques et maîtres d'école, sous peine de destitution (4).

Après la mort de Frédéric (1576), l'électeur Louis († 1583) rétablit de force le luthéranisme, prit aux fonction-

(1) II *Rois*, 11.
(2) *Ib.*, 12, 1-23.
(3) Cf. *Schabbath*, fol. 56 *a*.
(4) IV *Rois*, 15, 5.
(5) 8, 2.

(1) IV *Rois*, 16, 10-16.
(2) *Jér.*, 26, 20-23.
(3) *Voy.* OLÉVIAN.
(4) Cf. OLÉVIAN, PALATINAT, LIVRES SYMBOLIQUES.

Digitized by Google

naires, maîtres et prédicateurs, leurs places ou les contraignit d'émigrer, et Ursinus fut enveloppé dans la commune disgrâce. Il devint alors professeur à Neustadt an der Hardt, où le comte palatin Casimir, frère de l'électeur Louis, érigea, pour le maintien de la confession calviniste, un gymnase (*Casimirianum*) auquel furent préposés la plupart des professeurs chassés de Heidelberg. Ursinus mourut à Neustadt en 1583. Il laissa beaucoup d'écrits. Quant à son catéchisme, qui est compté parmi les livres symboliques de l'Église réformée allemande, on remarque :

1. Qu'immédiatement après son introduction dans le Palatinat, il poussa les esprits dans une voie qui ne s'arrêta pas à contester la doctrine luthérienne de la Cène, mais qui alla jusqu'à combattre le dogme de la divinité du Christ et de la Trinité ;

2. Que l'introduction du catéchisme posa le calvinisme dans une situation bien plus hostile à l'Église catholique que ne l'était le luthéranisme. Il n'y a qu'à se rappeler cet article du catéchisme de Heidelberg : « La messe est une idolâtrie maudite ! »

SCHRÖDL.

URSULE *et les onze mille vierges de Cologne*. La légende de cette sainte et de ses compagnes a subi, avec le cours des temps, bien des modifications. La plus ancienne légende remonte à l'an 1111 ; il en est question dans l'édition corrigée de la Chronique de Sigebert de Gemblours (1). La révision en fut faite de 1106 à 1111. D'après cette légende Ursule était la fille du roi de Bretagne Déonatus (Dionoetus, Diognète). Elle reçut son nom en prévision de sa lutte contre le diable, qui attaque le genre humain comme un ours (2). Vierge d'une beauté réputée au loin, elle fut demandée en mariage par le fils d'un prince païen (Holoferne, Æthérius). Ursule voyant l'embarras de son père, obligé ou de quitter le pays ou de sacrifier sa fille, consentit à se marier, à la condition que le jeune prince deviendrait chrétien et qu'on donnerait à Ursule un délai de trois ans pour réaliser un lointain pèlerinage. Elle demanda dix compagnes, pour chacune d'elles mille vierges et une flotte de onze trirèmes. Les vierges arrivèrent de tous les royaumes du monde, notamment de Constantinople et de Sicile, où régnait Gérosina, sœur de la mère d'Ursule. Païennes et chrétiennes, elles furent toutes enflammées par Ursule du désir de servir le Christ, et commencèrent leur excursion maritime en s'éloignant des côtes de la Bretagne. Au bout de trois ans tout fut prêt pour le mariage. Les vierges se mirent en prière, quand un vent soudain poussa les bâtiments sur les rives de la Gaule, dans le port de Tila. De là les vierges remontèrent le Rhin et arrivèrent à Cologne, où elles furent généreusement accueillies. Elles continuèrent leur route vers Bâle, où elles laissèrent leurs navires pour se rendre à pied en pèlerinage à Rome. Là elles se préparèrent au martyre ; elles revinrent par le même chemin à Bâle, reprirent leurs bâtiments et parvinrent à Cologne, qui était alors assiégée par les Huns sans que les jeunes Chrétiennes en eussent été informées. Elles descendirent à terre et tombèrent entre les mains des Barbares, qui les massacrèrent toutes, sauf Ursule, dont la beauté fit trembler même le bourreau. Le prince des Huns, qui n'est pas nommé, mais qui est suffisamment désigné pour qu'on reconnaisse en lui Attila, la demanda en mariage ; elle refusa avec indignation sa main ; un dard traversa son corps, et l'héroïque vierge partagea le sort de ses compagnes. Une autre vierge,

(1) Pertz, VIII, 310.
(2) I *Rois*, 17.

Digitized by Google

nommée *Cordula*, frappée de terreur, s'était cachée au fond d'un navire; cependant elle reparut le lendemain matin et fut tuée de même que les autres vierges. La vengeance du Ciel ne se fit point attendre; une armée d'envoyés célestes, aussi nombreux que les vierges martyres, chassa les Huns du pays et délivra les habitants de Cologne, qui, par reconnaissance, accordèrent une honorable sépulture aux victimes des Huns. L'église qui, dès une haute antiquité, s'éleva sur le lieu de cette sépulture, fut rebâtie de fond en comble par un Grec nommé Clématius, qui en reçut l'ordre dans une vision. La sainteté du lieu fut si grande que le sol ne put supporter d'autres corps que celui des martyrs, pas même celui d'enfants récemment baptisés. Peu de temps avant la rédaction de la légende Cordula apparut à une vierge, nommée Hélentrude, du couvent de Herse, près d'Ybourg, en Westphalie, pour l'avertir que les religieuses de l'abbaye d'Ursule eussent à faire mémoire de Cordula immédiatement après le jour dédié à Ste Ursule.

Des recherches qu'on fit, à dater de 1156, dans le cimetière des Ursulines, donnèrent lieu au développement ultérieur de la légende. On y trouva, outre des ossements de femmes, des squelettes d'hommes, et sur leurs tombes on découvrit des plaques qui désignaient ces restes comme ceux d'un Pape Cyriaque, de plusieurs cardinaux, archevêques, évêques et autres ecclésiastiques d'un haut rang. Ces squelettes et les inscriptions qui les concernaient donnèrent des soupçons à Gerlach, abbé de Deutz. Désireux d'acquérir quelque certitude à ce sujet, il s'adressa à la religieuse Élisabeth de Schönau (1), près d'Oberwésel, dont le couvent avait reçu de lui les ossements de Ste Véréna, une des onze mille vierges, qui avait à plusieurs reprises apparu à la religieuse. Élisabeth apprit dans diverses visions l'histoire de Ste Ursule. Ce Pape Cyriaque était un Breton qui, par une inspiration divine, avait accompagné Ursule; deux autres noms désignaient un roi de Grèce et une reine de Sicile; les autres évêques étaient les uns partis de Bretagne avec les onze mille vierges, les autres s'étaient attachés à elles durant leur pèlerinage. On disait que le nom de ce Pape Cyriaque ne se trouvait pas dans les catalogues des Papes romains (1), et qu'aucun livre ne portait de trace du séjour des vierges à Rome, parce que les cardinaux, mécontents de l'abdication du Pape, avaient supprimé tout ce qui pouvait en conserver le souvenir dans les livres et les documents romains. Les inscriptions provenaient de l'archevêque Jacques, qui, pendant le massacre, s'était réfugié dans une caverne; il n'avait eu, avant d'être tué, que le temps d'écrire son nom, et n'eut pas celui d'y ajouter son titre. Le voyage des vierges avait été rendu possible par le soin que le père d'Ursule, averti de son plan d'évasion, avait eu d'envoyer secrètement des marins expérimentés sur la flotte, etc., etc.

L'histoire écrite à laquelle en appelait Élisabeth est probablement la légende que nous avons citée en commençant. Ces visions furent consignées par Egbert, frère d'Élisabeth, autrefois moine de l'abbaye de Saint-Cassius, à Bonn, plus tard abbé de Saint-Florian de Schönau, qui écrivit en latin ce qu'Élisabeth dictait en allemand. C'étaient, disait-elle, des hommes bien intentionnés qui l'avaient obligée de répondre aux questions qui, dans les visions, se rapportaient à Ste Ursule. Quant au fait des pierres sépulcrales,

(1) *Voy.* ÉLISABETH.

(1) *Voy.* PAPES.

Digitized by Google

elles étaient évidemment de fabrique récente, et l'on n'y découvrit pas de trace de l'antique forme des pierres sépulcrales chrétiennes (1). D'un autre côté les visions étaient remplies des plus grossiers anachronismes et n'avaient aucune valeur historique.

Papebrok avait déjà été d'avis qu'il est difficile d'admettre de pareilles inventions et d'y reconnaître des révélations divines (2).

Ceci établi, l'histoire ne justifie pas davantage la relation que Rettberg (3) prétend exister entre les fouilles faites au cimetière de Sainte-Ursule, les visions d'Élisabeth et la lutte du clergé de Cologne contre les Cathares, à laquelle Egbert prit une part des plus ardentes.

« On avait voulu, dit Rettberg, occuper l'imagination du peuple en profitant de la légende locale, et venir en aide au clergé colonais dans sa lutte contre les Cathares, déjà devenus populaires. En partant de là, ajoute-t-il, on n'était pas loin de tirer tout à coup de la terre les preuves de la légende déjà connue, qui s'appuyait sur d'autres signes miraculeux et sur les assertions d'une religieuse visionnaire. » Rettberg a raison si les fouilles qui augmentèrent le doute furent un moyen propre à dissiper le doute déjà existant, et si les visions d'une religieuse pouvaient infirmer efficacement des faits évidents.

De nouvelles révélations, consignées à Arnsberg par un Prémontré anglais nommé Richard, se rattachent aux indications d'Élisabeth. Elles sont divisées en deux livres, dont l'un doit avoir été écrit, dit-on, en 1183, l'autre en 1187. Les détails en sont encore bien plus extraordinaires que ceux d'Élisabeth; ils nous donnent l'arbre généalogique exact de tous les personnages en question; les difficultés sont complétement aplanies. Les squelettes d'hommes provenant, d'après Élisabeth, des matelots secrètement embarqués, sont ici les restes d'une suite d'ecclésiastiques, de parents, de fiancés, qui accompagnaient les vierges et Ste Ursule. Quant aux squelettes d'enfants, ils provenaient d'une foule de femmes, de mères, de sœurs des vierges, qui s'embarquèrent avec des enfants nés et à naître.

Malgré tout ce que ce récit a de fantastique, on ne peut mettre en doute la sincérité du narrateur. Sa réputation est d'ailleurs intacte, et son ordre avait une vénération particulière pour les onze mille vierges.

Mais, dès que la critique historique s'éveille au moyen âge, les visions ne suffisent plus pour résoudre les difficultés. Déjà la *Légende dorée* relève des anachronismes, comme l'existence d'un royaume de Sicile et d'une ville de Constantinople au commencement du troisième siècle.

La critique de Gobelinus Persona (1), doyen de Biélefeld vers 1418 (2), est plus solide et plus profonde. Il rappelle les objections relatives à la Sicile et à Constantinople; quant à Cyriaque, il fait valoir le silence de S. Jérôme, qui fut chargé par le Pape Damase de rédiger un catalogue de tous les évêques romains morts martyrs, et celui d'Eusèbe, et il remarque enfin qu'en ce temps on ne faisait pas de pèlerinage à Rome pour gagner des indulgences, et que les Huns n'avaient pas quitté encore les Palus-Méotides. Il ajoute qu'il a fourni ses objections à Cologne et qu'on n'a pu les résoudre.

Au temps de la réforme la critique devint décidément défavorable aux

(1) Floss, *Lexique ecclés. d'Aschbach.*
(2) *Conatus chronico-hist. ad Catal. Rom. Pont.*, p. 31.
(3) *Hist. de l'Égl. germ.*, I, 117.

(1) *Voy.* GOBELINUS.
(2) *Cosmodromium*, sect. VI, c. 14 *b*. Meibom, *Script.*, Helmstæd., 1688, t. I, p. 199.

Digitized by Google

saintes de Cologne (1); les protestans les mirent au nombre des saintes chimériques. Le P. Crombach, Jésuite, écrivit, au dix-septième siècle, tout un volume in-folio pour en prouver la réalité.

Au point de vue chronologique, on plaçait le martyre des onze mille vierges tantôt sous Maximin le Thrace (235-238), et l'on remplaçait les Huns par quelque autre peuple d'un nom analogue, par exemple les *Sunici* (2), d'où devait provenir le nom de Zons, sur le Rhin ; tantôt au temps de l'usurpateur Maxime, qui avait commandé la légion britannique (383-388). Galfried de Monmouth (3) raconte en effet (4) que Maxime avait demandé au roi de Cornouailles un certain nombre de jeunes filles nubiles, afin de consolider sa puissance dans les Gaules en y mariant ses soldats. Ce roi avait répondu à son désir et lui avait envoyé sa fille Ursule avec onze mille vierges nobles et soixante mille vierges d'une origine plus vulgaire ; mais cette troupe innocente aurait été en partie engloutie par une tempête, en partie tuée par les Huns et les Pictes (!). Baronius pensa découvrir dans cette narration fantastique l'origine de l'histoire de Ste Ursule (5), et il a été approuvé sous ce rapport, dans les temps les plus récents, par un article de la *Gazette de Philosophie et de Théologie* de Bonn, 1850, cah. 2. Mais ce qui présente une difficulté invincible, c'est que les Huns appelés par Valentinien II ne traversèrent pas le Rhin.

Rettberg met une nouvelle hypothèse en avant (6). Si un fait doit être la base de la légende de Ste Ursule, ce fait se trouve dans un récit de Procope (1). Il raconte qu'une belliqueuse princesse bretonne du sixième siècle était fiancée à Radiger, prince des Varniens, sur le Rhin. Le prince fut, peu avant la mort de son père, obligé de lui promettre d'épouser sa belle-mère, fille de Théodebert, roi des Franks. La fiancée dédaignée parut alors avec une flotte de 400 bâtiments sur le Rhin, défit le prince, lui pardonna et lui accorda sa main. Ce serait là l'élément historique qui aurait servi à fonder la légende de l'expédition nautique des vierges parties de Bretagne et abordant aux rives du Rhin sous la conduite d'une belliqueuse vierge. Mais l'analogie n'est qu'extérieure, sans rapport intime, sans liaison véritable entre les faits comparés. D'autres critiques trouvent que la partie légendaire du récit consiste surtout dans le nombre prodigieux des compagnes de Ste Ursule. On a cherché de diverses manières à justifier ce nombre. On a admis d'abord onze vierges, ayant Ursule à leur tête, et en effet les vieux calendriers ne parlent souvent que de onze vierges. Quant au chiffre 1000, on cherche à l'expliquer comme une fausse leçon des anciens calendriers. Il y était question, disait-on, d'*Ursula et Undecimilla virg. mart.* (et cette leçon se trouve en effet dans un ancien missel de la Sorbonne) ou d'*Ursula et Ximillia*, ou, en allemand, *S. Ursula Ximartor*, quoique l'usage de l'allemand dans des calendriers si anciens ne soit absolument pas admissible ; ou enfin d'*Ursulæ et XI. m. v.*, ce qui est contraire aux usages des calendriers qui, auraient exigé *XI. v. m.* Quoi qu'il en soit, ces conjectures ne détruisent pas le témoignage de Wandelbert de Prüm (vers 851), du 21 octobre, qui parle nettement de

(1) Cf. les *Centuriateurs* de Magdebourg, V, p. 31, t. II, Bas., 1624, et Béatus Rhénanus, *Rerum Germ. l. III*, p. 214, Francf., 1711.

(2) Peuple de la Belgique, voisin de la Moselle.

(3) Au milieu du douzième siècle.

(4) *Hist. regni Britt.*, V, 15.

(5) *Ann. ad ann.* 383, n° 5.

(6) L. c., p. 122.

(1) *De Bello Gothico*, IV, 20, éd. Bonn., II, 560.

Digitized by Google

milliers de vierges qui furent martyrisées, avec leur sainte conductrice, à Cologne (1). Il n'y a pas le moindre motif d'attaquer l'authenticité de ce passage, comme le fait Rettberg (2). Ce fait est au contraire confirmé par un calendrier qui date évidemment du dernier quart du neuvième siècle, qui avait appartenu autrefois à l'abbaye d'Essen, et se trouve aujourd'hui dans la bibliothèque de la ville de Düsseldorf. Ce calendrier renferme, fol. 221, 2, au 21 octobre, ces mots : *Sancti Hilarionis sanctarumque virginum XI milium*. D'autres calendriers du neuvième et du dixième siècle nomment le même jour seulement 11 ou 2 vierges, ou rappellent en général les vierges de Cologne. D'anciennes litanies (de la bibliothèque du chapitre de Cologne, aujourd'hui à Darmstadt) du dixième et du onzième siècle comptent tantôt onze vierges, tantôt moins. Il y avait certainement, dès le onzième siècle, un couvent des vierges de Cologne, comme on le voit dans un document du roi Lothaire II (3), et S. Cunibert († vers 663) doit y avoir dit la messe, quoique la biographie de cet évêque (dans Surius, 12 novembre), qui raconte ce fait avec des détails miraculeux, puisse difficilement remonter au delà du neuvième siècle. Enfin des documents des dixième, onzième et douzième siècles, nomment expressément les onze mille vierges de Cologne, leur couvent et leur église (4), ou parlent simplement de l'église des saintes Vierges, *ecclesia sanctarum virginum* (5). Les calendriers et les martyrologes du dixième siècle, lorsqu'ils parlent des vierges, nomment toujours

(1) Dans d'Achery, *Spicil.*, II, 54.
(2) L. c., p. 114.
(3) Würdtw., *Nov. Subs.*, IV, 20.
(4) Crombach, p. 778. Lacomblet, n. 88, 94, 87, 91, 182, 230.
(5) N. 321, 400, 461.

les onze mille vierges de Cologne. Quant aux martyrologes plus anciens, un seul de ceux qui se rattachent au nom de S. Jérôme, celui d'Augsbourg (1), cite, au 21 octobre, les onze mille vierges de Cologne ; mais il n'est pas certain qu'il appartienne dans toutes ses parties au neuvième siècle. Si donc les autres martyrologes, le vieux martyrologe romain, celui de Bède, de Raban, Ado et Notker, ne disent rien des onze mille vierges, cela peut surprendre, sans doute, surtout de la part des derniers, mais cela ne suffit pas pour affaiblir les témoignages positifs qui existent.

Aussi loin donc qu'on peut faire remonter la légende, ce sont toujours des milliers de vierges qui apparaissent, et on ne trouve nulle part de trace d'une erreur qui aurait pu, d'un chiffre moindre, former ce chiffre considérable. D'après cela il faut mettre hors de doute qu'un fait historique sert de base à la légende, malgré sa forme fabuleuse. Ce qui serait historiquement certain, ce serait, d'après Bintérim (2), ce qui suit : « Un nombre considérable de femmes, un millier environ, ayant à leur tête onze femmes plus remarquables par leur naissance et leur rang, et Ste Ursule, plus éminente que les autres, furent mises à mort près de Cologne. » La donnée de Wandelbert comparée aux autres serait la plus vraisemblable, et la leçon primitive des calendriers aurait été *undecim et milium virg.* L'omission du *et* dans le style lapidaire n'est pas sans exemple. S'il faut entendre sous le nom du prince des Huns, vainqueur de l'Europe, *totius Europæ victor*, Attila, le fait auquel se rapporte la légende aurait eu lieu après la bataille de Châlons, en 451, à la suite de

(1) *Acta SS.*, Boll., t. VII Junii, p. 22.
(2) *Calendarium Ecclesiæ Germanicæ Coloniensis*, Col., 1828, IV, p. 31.

Digitized by Google

laquelle des troupes considérables, notamment de femmes, furent victimes de la rage des Huns battant en retraite. S. Loup, évêque de Troyes, accompagna Attila jusqu'au Rhin pour protéger les populations menacées. C'est à cette époque qu'eut lieu aussi l'occupation de la Bretagne par les Anglo-Saxons, qui força, d'après Bède(1), un nombre considérable de Bretons à émigrer sur le continent, et c'est ainsi que l'expédition de la légende suivant laquelle un grand nombre de vierges bretonnes furent tuées pourrait être la vérité. Ces vierges tombèrent au pouvoir des Huns, durant un siége de quelques jours dirigé contre Cologne, ou durant le passage du Rhin (2).

Cf. Bintérim, *Calendarium Eccles. Germ. Colon.*, Colon., 1824, in-4°; le même, *l'Archevêché de Cologne*, I, 66; Joach. Vadianus, *de XI millibus Virginum orat.*, Viennæ Austr., 1510, in-4°; *Jac. Usserii Britann. Eccles. Antiq.*, Lond., 1687, in-fol., p. 107 sq.; Herm. Crombach, *Ursula vindicata, s. vita et martyrium Ursulæ et soc.* 11,000 *virg*, Colon., 1647, in-fol.; ejusdem, *Auctarium, s. lib. XII S. Ursulæ vindicat.; Gaz. de Phil. et de Théol. cathol.*, 1850, cah. 2; Floss, *Lexique de l'église d'Aschbach;* Vill, *Guide de l'église de Sainte-Ursule, à Cologne*, Col., 1853, Rettberg, *Hist. eccl. d'Allemagne*, I, 111. HAGEMANN.

URSULINES. De même qu'un arbre vivant et vigoureux pousse des branches et des feuilles nouvelles lorsqu'on l'émonde à temps, qu'on lui enlève ses rameaux desséchés, l'Église du Christ se renouvelle et se rajeunit par l'esprit qui l'anime lorsqu'elle est attaquée, opprimée au dehors, ou que quelques-uns de ses membres arides se détachent d'elle. L'histoire rend témoignage à cette vérité à travers tous les siècles, elle l'a rendu de toutes façons, et surtout par la fondation de nouveaux ordres religieux au temps du grand schisme du seizième siècle.

Lorsque l'Allemagne, l'Angleterre et d'autres contrées du Nord étaient en train de se séparer de l'Église, lorsque la réforme rompit tous les liens de l'autorité religieuse, et que le jugement individuel, livré à lui-même, chercha à prédominer partout, en réduisant à l'isolement tout ce que l'Église jusqu'alors avait uni et réuni par sa sainte hiérarchie, on vit s'opposer à cette tendance séparatiste et dissolvante de la réforme toute une série de congrégations nouvelles, de sociétés religieuses et d'ordres dont les membres, liés les uns aux autres par les vœux de l'obéissance, de la pauvreté et de la chasteté, consacrèrent leur vie au service de l'Église, à la pratique de l'amour du prochain, au soin des malades, à l'enseignement de la jeunesse, à la prédication de la parole divine, à la conversion des païens. La restauration suivait pas à pas l'œuvre de destruction, et, tandis que d'un côté la vigne du Seigneur était tristement ravagée, d'un autre côté elle refleurissait et s'épanouissait avec vigueur. Au moment même où, suivant l'exemple de Luther, une foule de moines et de religieuses abandonnaient la vie monastique et l'Église, au moment où Henri VIII faisait visiter par son vicaire général, Thomas Cromwell, les couvents d'Angleterre, et supprimait en une seule fois, par un acte du parlement (1536), 376 monastères, « pour la plus grande gloire de Dieu et l'honneur du royaume; » au moment où Christian III faisait arrêter tous les évêques, chasser les moines et les religieuses de leurs couvents, et imposait violemment la réforme au Danemark et à la Norwége; au moment où Gustave Vasa, d'un trait de plume, anéantissait 30 cou-

(1) *Hist. Angl.*, I, 15.
(2) Cf. COLOGNE.

Digitized by Google

vents et arrachait la Suède à l'Église; à ce moment même S. Ignace et ses six amis se vouaient, à Montmartre, au service de Dieu; l'Esprit divin inspirait à S. Jérôme-Émilien la création des Somasques; S. Jean de Dieu fondait les Frères de la Miséricorde; S. Gaétan, de Thienne, les Théatins; trois gentilshommes de Milan, les Barnabites; S. Philippe de Néri, les Oratoriens. A côté de ces ordres et de plusieurs autres, tels que les Capucins, les Frères de la Doctrine chrétienne, les Carmélites, réformées par Ste Thérèse, naquirent les *Ursulines*.

Leur fondatrice fut Ste *Angèle Mérici*, de Brescia. La biographie de cette sainte a été écrite par Faino, en 1672; elle l'avait été antérieurement par le P. Ottavio Florentino; cette dernière biographie a été traduite en français et publiée par le P. Hugues Quarré, prêtre de l'Oratoire. D'après ces biographes Angèle naquit en 1506; elle fonda la société des Ursulines en 1537, avec soixante-douze jeunes filles, et mourut le vendredi saint, 21 mars 1540 (1).

Une autre biographie de Ste Angèle est due au notaire Jean-Baptiste Nazari de Brescia, qui fut un des témoins dont les déclarations furent reçues au procès de canonisation de la sainte. Cette biographie devint la base du décret du Pape Pie VII, qui prononça la canonisation de la bienheureuse Angèle Mérici le 24 mai 1807; elle est par conséquent une source authentique, d'après laquelle nous pouvons rectifier les erreurs chronologiques des autres biographies.

D'après cette vie, Ste Angèle Mérici naquit à Desenzano en 1470, et fonda, après de longues préparations, après divers pèlerinages et toutes sortes d'encouragements, le 25 novembre 1535, jour de la fête de Ste Catherine, l'ordre des Ursulines. Elle s'était depuis longtemps associé douze jeunes filles, et leur avait découvert au tombeau de Varallo, célèbre lieu de pèlerinage, dans le diocèse de Milan, le dessein qu'elle avait de créer une société religieuse. Ces saintes âmes reçurent ensemble la communion dans l'église de Sainte-Afre, à Brescia, le jour de Sainte-Catherine, puis se réunirent dans un oratoire situé près de la cathédrale, et dans lequel depuis quelque temps Angèle se livrait avec ses compagnes à de saintes pratiques de piété.

Le même jour quinze autres jeunes filles s'adjoignirent à elle en faisant le vœu de se consacrer au service du Seigneur, et c'est ainsi qu'Angèle posa, avec ces vingt-sept sœurs, le commencement formel de son institution. Elle ne voulut pas paraître comme la fondatrice de son œuvre, et, pour cacher son nom, elle plaça la société sous la protection de *Ste Ursule*, dont elle avait également adopté le nom.

Ste Angèle n'avait pas la pensée de fonder un ordre monastique; elle songeait uniquement à une confrérie s'exerçant à la pratique de l'amour chrétien, au soin des malades, à l'instruction et à l'éducation des jeunes filles, et à la sanctification personnelle de ses membres. Elle n'avait aussi en vue, dans l'origine, que la ville de Brescia et les villages environnants.

Dès que la société fut formellement établie Angèle s'occupa de rédiger une règle commune. Elle s'adressa, dans la prière, au Seigneur et demanda sa lumière pour une œuvre aussi grave; puis elle dicta sa règle à un prêtre fort vénérable, nommé Gabriel Cozzano, qui, plus tard, publia la bulle d'approbation du Pape Paul III, avec des explications (1). Cette règle comprend vingt-cinq chapitres (2).

(1) *Voy.* l'article Mérici.

(1) *Dichiarazione della bolla di Paolo III.*

(2) On la trouve dans la *Vie de Ste Angèle Mérici*, Augsbourg, 1811, p. 245-303.

Digitized by Google

[illegible] l'admission des religieuses; elle statue que celle qui veut être admise doit, non pas faire [illegible] de pauvreté, mais prendre la ferme résolution de vivre chastement dans la société. Elle doit avoir au moins dix-sept ans quand elle demande à être admise, quinze pour recevoir l'habit et entrer au chapitre, dix-huit à vingt ans pour être inscrite dans le livre de la société. La règle ne prescrit ni costume ni vie commune dans une même maison. L'habillement doit être décent, simple et modeste; il consiste en un voile d'une étoffe ni trop fine, ni trop transparente, une robe noire et des souliers de la même couleur. Les jeunes filles continuent à habiter chez leurs parents ou leurs amis, et les prescriptions relatives à leur vie dans le monde se bornent aux exigences générales de l'honnêteté, des mœurs et de la convenance. Elle prescrit dix-sept jeûnes, entre eux qui [illegible] Les [illegible] dont la religieuse doit [illegible] de la Ste Vierge, les sept [illegible] de la Passion, et un autre que prime que Ste Angèle avait rédigée elle-même [illegible]. Chaque sœur entend quotidiennement la sainte messe; aux grands jours de fête elle se confesse et communie dans sa paroisse; le premier vendredi du mois toutes les sœurs communient ensemble, dans une salle [illegible] des mains de l'[illegible] et sous les [illegible] du monde; elles se [illegible] [illegible] [illegible]

sœurs souvent et surtout les jours de fête, les instruire assidûment par leur exemple et leurs discours, veiller à ce qu'elles vivent unies, en paix entre elles, et se tiennent en garde contre les servantes mondaines, les fausses dévotes et les hérétiques. Elle leur recommande surtout d'aimer également toutes les sœurs et de ne pas montrer plus de préférence aux unes qu'aux autres. Elle termine ses avis, comme sa règle et son testament, en disant à ses filles : « Soyez pacifiques et n'ayez qu'un cœur et un esprit. Si vous demeurez unies de cœur et d'esprit, je vous le dis, vous serez comme une solide forteresse et une tour imprenable. »

Après avoir consulté sur les divers points de la règle des prêtres réguliers et séculiers, et surtout son directeur, dom Séraphin de Bologne, qui la soutenait et l'encourageait dans son œuvre, ainsi que plusieurs dignes et pieuses matrones, Angèle soumit cette règle à l'évêque de Brescia, le cardinal François Cornaro. Le cardinal la fit examiner par son vicaire général Laurent Muzio. Celui-ci crut tellement reconnaître l'esprit de Dieu dans tout ce travail qu'il l'approuva, sans en changer une syllabe, par un décret explicite du 8 août 1536. Dès que la règle eut été ainsi approuvée, Angèle procéda à son application; elle réunit toutes ses filles dans sa maison près de Sainte-Afre. C'était un réduit pauvre et étroit, orné d'un crucifix en papier, n'ayant qu'une chaise et un modeste lit.

C'est pourquoi elle tint son assemblée dans la cuisine de la maison, qui était la pièce la plus spacieuse, et là, en présence d'un notaire, le 18 mars 1537, eut lieu l'élection de la supérieure et des autres fonctionnaires. On voit dans l'acte dressé par ce notaire qu'outre la fondatrice 59 jeunes filles étaient réunies, que 17 étaient absentes, de sorte que la société se composait alors de 77 membres. Angèle, malgré sa résistance, fut élue supérieure; mais elle repoussa énergiquement le nom de fondatrice. On remarquait, parmi les autres supérieures élues, la comtesse Lucrèce de Lodrone, que signalaient son intelligence et sa piété; elle était la conseillère assidue d'Angèle, la remplaçait durant ses maladies et semblait être désignée pour lui succéder, car Angèle lui adressa la parole, dans son testament, comme à la première mère de la société de Sainte-Ursule. En effet elle fut élue supérieure générale après la mort d'Angèle. Angèle confia la direction spirituelle de toute la société à deux confesseurs éminents qui jouissaient de la confiance de toute la ville. L'un était Paul de Crémone, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, l'autre Chrysanthe, chanoine de Saint-Pierre, de l'ordre de Saint-George d'Alga.

Ainsi la société était constituée, organisée et en voie de progrès. Angèle la dirigea pendant trois ans, au bout desquels elle sentit sa fin approcher. Elle écrivit alors son testament, qu'elle remit à la comtesse Lucrèce et aux autres supérieures. Elle exprima tout ce que son cœur contenait d'amour et de sagesse dans les onze dispositions de cet acte de sa suprême volonté. Ce testament fut joint aux actes de la canonisation, fol. 1377 (1). Sainte Angèle y recommande aux supérieures de n'être dirigées dans le gouvernement de la société que par l'amour de Dieu et le zèle pour le salut des âmes; d'estimer profondément chacune de leurs filles et de les porter dans leur cœur; d'être douces, à l'exemple du Sauveur, et de mener leurs filles, non par la violence et la sévérité, mais par la grâce et l'amour; d'être aux yeux de leurs subordonnées les véritables et aimables épouses du Christ, ornées de

(1) *Vie*, etc., p. 207-223.

Digitized by Google

toutes les vertus, de toutes les habitudes belles, nobles et chrétiennes. Une sœur a-t-elle été avertie trois ou quatre fois en vain, et ne veut-elle pas obéir : il faut la laisser et voir si l'abandon ne la ramènera pas. Si une sœur trouve de la difficulté à renoncer aux modes mondaines et à d'autres minuties, il ne faut pas pour ce motif la repousser, car souvent la victoire sur les petites choses coûte plus que celles qui sont réellement difficiles, et, une fois qu'une sœur aura vaincu dans les petites choses, elle ne trouvera plus rien de pénible. Les supérieures doivent se réunir une ou deux fois par mois, et avec les sœurs aussi souvent que possible. Il est permis à la société de posséder. Les revenus sont appliqués au bien-être et aux progrès de la société, qui ne doit s'attendre à être bénie et à prospérer qu'autant que ses membres ne formeront qu'un cœur et un esprit. Enfin elle recommande instamment l'observation fidèle de la règle et annonce, dans un esprit prophétique, que le Seigneur n'abandonnera pas la société tant que le monde durera, puisque c'est le Seigneur qui l'a fondée. Si le temps amenait la nécessité de nouvelles ordonnances ou de modifications dans la règle, il faudrait y procéder avec prudence, après mûre réflexion, et après avoir cherché d'abord refuge, lumière et conseil aux pieds de Jésus-Christ. « Et maintenant je vais mourir. » C'est ainsi qu'elle termine son testament, en donnant à toutes ses filles, avec le baiser de paix, sa maternelle bénédiction. Elle mourut en effet bientôt après, le 27 janvier 1540, à l'âge de 70 ans.

Trois ans auparavant sainte Angèle avait pensé que sa règle, ayant été approuvée par l'autorité diocésaine, devait être confirmée par le Père de la Chrétienté. Elle avait dicté à cet effet au P. Gabriel Cozzano une demande adressée au Saint-Père, qu'elle suppliait d'agréer la société parmi les congrégations de l'Église et d'en approuver la règle ; mais il paraît que l'isolement des sœurs, dispersées dans leurs logements particuliers, souleva des difficultés et qu'on voulut attendre d'abord les résultats de la nouvelle fondation. Il est certain que sainte Angèle mourut avant que cette approbation fût obtenue, et que, peu de temps après sa mort, on s'aperçut des inconvénients inévitables attachés aux premières dispositions de la société. Plusieurs ecclésiastiques, très-bien disposés d'ailleurs, se plaignirent de ce que tant de jeunes filles demeurassent sans costume religieux, sans règle arrêtée, exposées aux dangers du monde, et plus d'un père de famille exprima son mécontentement de ce que sa fille menât une vie monastique tout en restant dans le monde. D'autres prêtres défendirent au contraire cette institution dans de savants écrits, et le zèle de l'ordre nouveau surmonta pour cette fois les incontestables difficultés auxquelles, à la longue, il devait être nécessairement exposé. Une autre circonstance, beaucoup moins importante, menaça plus gravement de rompre l'union des membres de la société. La supérieure, la comtesse Lucrèce de Lodrone, désirait, avec la majorité des sœurs, qu'en signe de leur virginité elles portassent, par-dessus le costume ordinaire que sainte Angèle avait prescrit, un cordon en cuir ; mais une partie de la société, ayant à sa tête la supérieure Geneviève Luciagi, qui avait été une des premières compagnes de sainte Angèle, s'opposa à cette mesure, que n'approuvait pas non plus Gabriel Cozzano.

Quelque insignifiante que la chose fût en apparence, le conflit devint très-sérieux, et il menaçait de tourner à mal lorsqu'au moment favorable parut la bulle d'approbation du Pape Paul III,

Digitized by Google

du 9 juin 1544, qui accordait des indulgences particulières à celles des sœurs qui s'entendraient pour porter un costume uniforme, et donnait aux supérieures l'autorisation de faire, suivant le temps et les circonstances, les changements et les arrangements nécessaires. L'évêque de Brescia étant mort, ce fut celui de Vérone qui, assisté par l'archidiacre et l'archiprêtre de la cathédrale de Brescia, fut chargé de mettre à exécution la bulle du Pape. La division s'évanouit, on adopta le costume uniforme et le cordon de cuir, et la société se développa merveilleusement sous la direction du Père François Cabrini.

La société demeura pendant trente ans restreinte à la ville et au diocèse de Brescia; mais en 1565, le 17 janvier, l'évêque Nicolas Fondra, de Crémone, fonda une nouvelle congrégation d'Ursulines, auxquelles il attribua l'église de Saint-Géroul, dans Crémone. Jean Scott, prêtre somasque, fut chargé par l'évêque d'écrire la règle de cette congrégation nouvelle, dont il devint le supérieur. La société, conformément à la disposition primitive de Ste Angèle, demeura dispersée dans la ville, et les successeurs de l'évêque de Crémone, ainsi que les Papes Grégoire XIII et Clément VIII, la tinrent tous en haute estime.

L'ordre se propagea surtout grâce au zèle de S. Charles Borromée. Fondé de pouvoirs du Saint-Siége dans toute l'Italie et chargé d'y établir la réforme décrétée par le concile de Trente, il s'occupa d'une manière toute spéciale de l'institution des conciles diocésains et provinciaux et de la diffusion des ordres nouveaux dans sa vaste province métropolitaine, qui comprenait 15 évêchés. Les remarquables visites que le cardinal fit, non-seulement dans sa province, mais en Suisse, et qui engendraient, pour ainsi dire, miraculeusement de nouvelles institutions partout où le saint paraissait (1), eurent aussi de l'importance pour la société de Sainte-Ursule. En 1581 le cardinal vint en tournée à Brescia; il s'informa soigneusement de ce que faisaient et du bien qu'opéraient les Ursulines, et, avec son sens éminemment pratique, il comprit combien la règle et la société de Sainte-Ursule renfermaient d'éléments de succès. Il supprima quelques modifications introduites depuis la mort de la fondatrice et ramena les sœurs à la règle primitive. Il confirma, par un décret du 28 octobre 1581, l'institution, et accorda à toutes les Ursulines des indulgences particulières toutes les fois qu'elles communieraient. Il obtint la même année de Grégoire XIII une nouvelle approbation de l'ordre. De même que les Oblats avaient été placés sous sa direction, il introduisit dans son diocèse, outre les Jésuites, les Frères et les Sœurs des Écoles, les Capucins et les Théatins, les Ursulines, et, au 4e concile provincial de Milan, il conseilla à tous ses évêques suffragants, comme un des moyens les plus efficaces d'améliorer leurs diocèses, l'introduction de la société de Sainte-Ursule dans toutes les grandes villes. Peu de temps après sa mort, la société comptait 18 maisons dans le Milanais et 600 religieuses. Elle s'étendit de Milan à Vérone, Parme, Modène, Ferrare, Bologne et Venise. Toutefois elle ne formait encore qu'une seule congrégation, et elle se propagea comme telle en France.

Elle dut son admission à Avignon surtout à la famille du trésorier royal de la province, Pierre de Bermond, et à sa femme, Perrette de Marsillon. Ils avaient huit filles et un fils. Le fils devint Oratorien, deux filles entrèrent au couvent de Sainte-Praxède, à Avignon, et trois

(1) *Voy.* BORROMÉE.

Digitized by Google

autres devinrent les premières Ursulines de France. Catherine, l'aînée des sœurs, excita le zèle des plus jeunes, et l'une d'elles, Françoise de Bermond, fit, dès l'âge de quatorze ans, le vœu de chasteté perpétuelle, et résolut d'entrer dans un couvent, sans savoir précisément à quel ordre elle se consacrerait. Elle se consulta toute une année et demanda surtout à la Ste Vierge de lui révéler le lieu où elle devait servir le Seigneur. Une illumination intérieure lui fit comprendre qu'elle devait être Ursuline. Elle ignorait ce que ce pouvait être et n'avait entendu parler qu'une fois des Ursulines, que S. Charles Borromée avait introduites à Milan. Sans connaître la société de Sainte-Angèle, elle était animée de l'esprit de la sainte fondatrice et du même zèle pour le salut des âmes et l'instruction des jeunes filles. César de Bus (1) avait, à cette époque, introduit en Provence (1593) la congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne ou des Doctrinaires; il eut en même temps la pensée de contribuer aux progrès de l'instruction des jeunes filles en établissant dans la province la congrégation des Ursulines. Il réunit sous sa direction plusieurs jeunes filles à Françoise de Bermond, à Avignon. Il forma d'abord Françoise, lui apprit à instruire les autres, et le Père Romillon, qui était alors encore attaché à C. de Bus, et qui avait par hasard appris à connaître la règle de Ste Ursule à Milan, leur donna, en 1596, dans la ville de l'Ile, appartenant au comtat Venaissin, une maison dont il garda toute sa vie la direction.

César de Bus fonda en même temps, avec le concours de la veuve Le Faucher, une congrégation d'Ursulines à Avignon. De la maison-mère d'Avignon naquirent bientôt deux couvents affiliés, à Chambéril et à Toulouse, fondés par de Bus avec l'aide de son frère. Celle-ci devint l'origine de la congrégation de Toulouse.

C. de Bus détermina les Ursulines à vivre en commun, sans s'imposer la clôture et sans faire les vœux ordinaires de la vie monastique. Cependant Françoise de Bermond imprima un tel essor et valut une telle renommée à sa maison de l'Ile qu'à son exemple des congrégations analogues se formèrent à Aix, au Pont-Saint-Esprit, à Cavaillon, lieu de naissance de César de Bus. Elle fut obligée de confier la direction de ces maisons à sa sœur Catherine, ayant été elle-même appelée à Marseille et de là, en 1608, à Paris, pour y fonder des congrégations nouvelles. Elle demeura deux ans à Paris; mais ses fondations en Provence ne purent supporter plus longtemps son absence; elle y fut rappelée.

A son retour, et en passant à Lyon, elle fonda une congrégation que l'évêque de Lyon transforma bientôt en un couvent dans lequel elle entra comme religieuse, sous le nom de sœur Jésus-Marie. Mais ce n'était point encore le terme de ses travaux; l'évêque de Mâcon l'appela, au bout de quelques mois, dans son diocèse pour fonder un couvent, et au bout d'un an elle créa en outre celui de S. Bonet, où elle mourut le 19 février 1628 (1).

Les tentatives qu'on avait faites en Provence pour constituer définitivement les diverses congrégations des Ursulines en un ordre formel furent couronnées de succès, à la même époque, à Paris et à Bordeaux.

A Paris le succès en revint au concours actif de l'estimable et spirituelle madame de Sainte-Beuve. Jean Luillier, son père, était président à la cour des comptes de Paris, et sa mère était Renée

(1) *Voy.* César de Bus.

(1) *Voir* sa vie, *Chroniques de l'ordre des Ursulines*, part. III, 4e traité, p. 61-80.

Digitized by Google

de Nicolaï. Madeleine fut mariée à l'âge de dix-neuf ans à Claude Le Roux de Sainte-Beuve, conseiller au parlement; mais elle le perdit au bout de trois ans. La jeune et belle veuve, pour échapper aux poursuites du roi Henri IV, qui avait, à ce qu'il paraît, jeté les yeux sur elle, se retira dans un couvent, d'après l'avis de son directeur, le Père Jean Gontery, Jésuite; mais au bout de quelques années elle sortit de sa retraite, avec le vif désir de travailler à la gloire de Dieu, et revint à Paris, où elle jouit du respect de la cour, grâce aux rares dons de son esprit, et de la vénération des pauvres, grâce à son inépuisable bienfaisance. Elle s'entretenait un jour avec le Père Lancelot Marin, maître des novices chez les Jésuites, du moyen de contribuer pour sa part à la gloire de Dieu. « Comme un beau fruit gâté, répondit le Père, ne peut se reproduire sain et vigoureux que si l'on en sème la graine demeurée intacte, de même cette génération immorale et corrompue ne peut être améliorée que par l'enseignement et la réforme de la jeunesse. C'est ainsi que S. Ignace releva la génération de son temps. Si vous voulez exercer la même influence sur les jeunes filles de votre siècle, vous pourrez rendre d'inappréciables services et acquérir d'immortels mérites. »

Une parente de madame de Sainte-Beuve, madame Acarie, qui s'occupait à cette époque de faire admettre à Paris les Carmélites, lui conseilla d'en faire autant en faveur des Ursulines. Encouragée par ces deux conseils, dont elle reconnut la sagesse, madame de Sainte-Beuve bâtit en 1610, au faubourg Saint-Jacques, une magnifique maison dans ce but, après avoir prié Françoise de Bermond de venir à Paris pour initier les jeunes filles qu'elle avait réunies autour d'elle à la règle et aux statuts de la société de Sainte-Ursule. Elle ne pensait d'abord qu'à former une congrégation de douze jeunes filles sur le modèle de celles de Provence; mais son plan se développa si bien qu'elle résolut de fonder un véritable couvent, avec la clôture, les vœux monastiques, et qui serait destiné à l'éducation de la jeunesse.

La considération dont elle jouissait à la cour lui fit facilement obtenir de la reine régente, Marie de Médicis, en 1611, un brevet royal l'autorisant à fonder des couvents aussi bien à Paris que dans d'autres villes de France. Comme elle avait pour confesseur le célèbre P. Gontery, elle plaça ses filles sous la direction des Pères jésuites. Ils modifièrent la règle, l'adaptèrent à la création d'un ordre religieux, et remirent entre les mains de madame de Sainte-Beuve les constitutions, qu'elle soumit à l'examen et à l'approbation du Saint-Père.

Le Pape Paul V, par sa bulle du 13 juin 1612, approuva la fondation du couvent, soumis à la règle de Saint-Augustin, sous l'invocation de Ste Ursule, le plaça sous la juridiction de l'archevêque de Paris, en loua l'institution, prescrivit, outre les trois vœux ordinaires, comme quatrième vœu celui d'instruire la jeunesse, et accorda à l'ordre nouveau sa bénédiction et de nombreuses indulgences. Le jour de la Saint-Martin de la même année l'archevêque de Paris, Henri de Gondy, donna solennellement l'habit aux douze premières novices. Ce couvent du faubourg Saint-Jacques devint la maison-mère de la congrégation de Paris, d'où en peu de temps sortirent quarante-cinq nouveaux couvents établis dans toute la France. Madame de Sainte-Beuve fonda elle-même en 1622 un second couvent d'Ursulines à Paris, dans la rue Sainte-Avoye, qui fut le premier couvent affilié.

La seconde congrégation générale d'Ursulines naquit vers ce même temps

Digitized by Google

à Bordeaux et fut fondée par l'archevêque François d'Escoubleau, plus connu sous le nom de cardinal de Sourdis. Ce grand cardinal, qui avait pris pour modèle de son épiscopat S. Charles Borromée, l'imita également en fondant et en propageant la société de Sainte-Ursule. Après avoir reçu le chapeau de cardinal il se rendit de Rome à Milan pour prier sur le tombeau de S. Charles. Il resta sept heures plongé dans la méditation et l'oraison auprès des reliques du saint et y fit le vœu d'imiter sa vie. Il avait appris à connaître à Milan la société, les règles et les services des Ursulines, et, dès qu'il fut de retour à Bordeaux, il découvrit à son confesseur le dessein qu'il avait d'introduire les Ursulines dans son diocèse. Ce confesseur dirigeait précisément alors quelques jeunes filles dont depuis longtemps il connaissait le zèle et la vertu éprouvée. La plus remarquable de ces pénitentes était Françoise de Cazères, que, plus tard, son amour pour Jésus crucifié fit appeler Madeleine de la Croix. Elle alla au-devant des désirs du cardinal et fonda, sous la direction du prélat, dans l'espace de douze ans, outre la congrégation de Bordeaux, six autres congrégations, et plus tard une série encore plus considérable de couvents. De 1606 à 1618 toutes ces maisons furent soumises au régime de l'institution de Saint-Charles, à Milan; mais, à mesure que les congrégations s'étendirent, le cardinal reconnut la nécessité de les transformer par la clôture et les vœux en un ordre religieux et monastique véritable. Il fallait par conséquent modifier la règle de sainte Ursule. Le cardinal rédigea lui-même les modifications nécessaires, en prenant pour base de la règle nouvelle celle de saint Augustin (1) et en suivant les Constitutions de saint Ignace. Il soumit cette règle et ces constitutions à l'approbation du Pape Paul V, et une bulle très-explicite, du 5 février 1618, confirma l'ordre des Ursulines d'après la règle de saint Augustin. La merveilleuse activité de Madeleine de la Croix donna à cette congrégation une extension rapide en France, en Hollande, en Belgique et en Allemagne. En peu de temps 89 couvents furent fondés.

Une troisième congrégation générale de l'ordre naquit l'année suivante à Dijon. Françoise de Xaintonge, fille de J.-B. de Xaintonge, conseiller au parlement de Dijon, et de Marguerite Cossard, en fut la fondatrice. Ses parents ayant de bonne heure perdu deux de leurs quatre filles, et voyant avec douleur que leur troisième fille, Anne, se proposait de les quitter pour établir des congrégations d'Ursulines à Dôle et à Besançon, tombèrent pour ainsi dire dans le désespoir, lorsque leur quatrième et dernière enfant, Françoise, animée du même esprit que sa sœur, résista à tous les projets de mariage que ses parents formaient pour elle, et persévéra, malgré les sentiments de l'amour le plus tendre et de l'obéissance la plus filiale, dans sa résolution de fonder un couvent d'Ursulines dans sa ville natale. La lutte entre l'amour filial et l'attrait de la vocation, la résistance non moins que le chagrin de ses parents furent pour la pieuse jeune fille une croix douloureuse, et ce fut sur la croix que fut fondée le couvent, dont elle posa la première pierre le jour de l'Exaltation de la sainte Croix. L'opposition de ses parents et celle de la ville se transformèrent enfin en zèle ardent pour l'institut nouveau. Françoise avait choisi pour confesseur, pour elle et ses compagnes, le P. Genty, de la Société de Jésus, qui les dirigea dans les voies du salut et devint le médiateur entre la fondatrice et ses parents. Il finit aussi par concilier aux Ursulines la faveur de la

(1) *Voy.* AUGUSTIN (ermites de S.).

Digitized by Google

ville et la protection de l'évêque de Langres. Ce fut alors que le nouveau couvent fut érigé à Dijon, à l'exemple de celui des Ursulines de Paris, d'après le conseil et les avis de madame de Sainte-Beuve. Une bulle du Pape Paul V, du 23 mai 1619, approuva le nouvel institut, et la même année l'évêque de Langres donna l'habit à onze religieuses.

Au bout de très-peu de temps 38 couvents naquirent de ce premier monastère de Dijon. S. François de Sales contribua spécialement à augmenter l'estime dont jouissait le nouvel ordre et à y consolider l'esprit intérieur en y faisant à plusieurs reprises, pendant ses séjours à Dijon, des conférences religieuses.

La fondation de Françoise de Bermond à Lyon fut également transformée, en 1620, par les efforts de l'archevêque, en un couvent régulier, et eut le bonheur d'avoir des supérieures et des religieuses telles que la congrégation de Lyon, qui fut la 4e de l'ordre, devint la maison-mère de près de cent couvents. Ce fut à Lyon qu'en 1635 saint François de Sales prit les premières Ursulines pour transplanter l'ordre à Chambéry, en Savoie. Quoiqu'il eût fondé, de concert avec madame de Chantal, l'ordre de la Visitation, il pensa que c'était un immense avantage pour l'éducation des femmes que d'introduire les Ursulines.

C'est ainsi que l'ordre se propagea au delà des frontières de l'Italie et de la France, et bientôt au delà des limites de l'Europe.

Malgré les difficultés que présentait alors la navigation et l'effrayante description qu'on faisait du Nouveau Monde, quatre Ursulines de Tours, accompagnées par le Père Vimont, de la Société de Jésus, s'embarquèrent, avec un dévouement héroïque, pour ériger un couvent d'Ursulines à Québec, au Canada.

Deux autres religieuses du grand couvent de Paris les y suivirent un an après; elles propagèrent avec succès les bienfaits de l'enseignement et de l'éducation parmi la jeunesse canadienne, et le petit couvent de Québec fut bientôt une pépinière féconde de vertus et de mœurs chrétiennes. S'il fallait un courage plus qu'ordinaire pour surmonter les dangers de la navigation, les ennuis et les difficultés d'une pareille vie, il en fallut bien plus pour persévérer, comme le firent ces pieuses religieuses, et pour rétablir leur couvent incendié au bout de douze années d'existence.

Les Ursulines ne parvinrent que tard à créer une de leurs maisons à Rome; mais le couvent que la princesse Laure de Modène y fonda en 1688 devint un des plus florissants de l'ordre, et se distingua tellement par la pratique parfaite de toutes les vertus monastiques que le Pape Clément XI citait les Ursulines comme modèles de toutes les religieuses de Rome.

Outre les quatre congrégations générales de Paris et de Dijon, qui prononçaient les quatre vœux, de Bordeaux et de Lyon, qui se consacraient, comme les premières, à l'éducation de la jeunesse, sans cependant s'y obliger formellement, il se forma encore diverses autres congrégations qui modifièrent plus ou moins les constitutions, mais qui finirent par se rattacher la plupart à l'une des congrégations générales. Toutes, malgré leurs formes diverses, leurs règles variées, malgré la diversité des temps où elles naquirent, des lieux où elles s'établirent, furent au fond le développement de l'œuvre humble et primitive de sainte Angèle.

Le grand couvent du faubourg Saint-Jacques à Paris, auquel plus tard se rattachèrent beaucoup de maisons des autres congrégations, obtint par un privilége royal le droit d'imprimer les

Digitized by Google

différents livres de l'ordre, et ces livres se multiplièrent sous l'autorité des évêques.

La première de ces publications, intitulée *Règle de nostre Père sainct Augustin*, Paris, 1648, répond, dans les onze chapitres, aux dispositions du testament de la sainte fondatrice.

Le second, *Constitutions des religieuses de Sainte-Ursule de la congrégation de Paris*, Paris, 1658, renferme dans ses trois parties les vingt-cinq chapitres principaux de la règle de Ste Angèle.

Le troisième : *Testaments des religieuses Ursulines de la congrégation de Paris*, trois parties, Paris, 1673 et 1705, contient les neuf avis de Ste Angèle et une explication des constitutions.

Viennent ensuite le *Directoire pour les novices de l'ordre de Sainte-Ursule de la congrégation de Paris*, trois parties, Paris, 1654 et 1688 ; le *Cérémonial des sacrements*, etc., trois livres, Paris, 1658; le *Cérémonial de l'office divin*, Paris, 1707; le *Cérémonial des vestures et professions*, Paris, 1668.

Ces livres, surtout les trois premiers, renfermant la règle, les constitutions et le règlement, sont de la plus haute importance pour tous les couvents de la congrégation de Paris et l'ordre tout entier; cependant ils ne sont pas généralement connus en Allemagne, et ils renferment des dispositions qui n'ont pas été admises partout. On connaît encore moins les statuts des autres congrégations, et bien des couvents d'Allemagne ignorent absolument à quelle congrégation ils appartiennent. Il serait à désirer que les évêques d'Allemagne dans les diocèses desquels se trouvent des couvents d'Ursulines entreprissent une révision des statuts et parvinssent à unir plus intimement les uns aux autres les monastères allemands. Il y a actuellement en Autriche et dans le reste de la Germanie environ trente-six couvents de cet ordre (1). Le plus ancien est celui des Ursulines de Cologne, fondé le 3 novembre 1639. Ce furent des Ursulines de Liége, appartenant à la congrégation de Bordeaux, qui vinrent à Cologne, désirant fonder un couvent à Bégiers, au lieu même où la sainte fondatrice avait trouvé avec ses compagnes la mort glorieuse du martyre et où reposaient leurs ossements (2). A ce premier couvent succéda, en 1651, le couvent des Ursulines d'Aix-la-Chapelle, fondé par des religieuses de Dinan, du diocèse de Liége, appartenant à la même congrégation.

Le premier couvent établi en Autriche fut celui de Prague ; il fut institué en 1650 ou 1655 par la comtesse Sybille de Lamboy, née baronne de Pamelberg. Elle fit venir six religieuses de Liége et leur donna une maison à côté du palais du cardinal-archevêque. Le cardinal les reçut avec toutes sortes d'honneurs, et fut ému jusqu'aux larmes, durant une visite qu'il fit avec la fondatrice dans le nouveau couvent, de l'humilité, de la sagesse avec lesquelles elles lui parlèrent de leur institut, de leurs règles et de leurs occupations.

Elles obtinrent rapidement un grand nombre d'élèves, et leur renommée parvint jusqu'aux oreilles de l'impératrice, qui chargea son confesseur de lui donner d'exacts renseignements sur le nouvel ordre. On communiqua à l'impératrice des détails circonstanciés sur leur vie, leurs habitudes et leurs succès. Ceux-ci furent tels (3) qu'ils excitèrent l'intérêt de l'impératrice Eléonore, mère de Ferdinand III, et de sa belle-fille, l'impératrice. On dut créer un

(1) *Voy.* ALLEMAGNE.
(2) *Voy.* URSULE (Ste).
(3) Histoire de ce couvent de Prague, dans la *Description de Prague*, par Jaroslaw Schaller, Prague, 1797, 4 vol., p. 142.

Digitized by Google

couvent d'Ursulines à Vienne, à la demande de l'impératrice et sous l'inspiration de la comtesse de Lamboy. On y envoya, pour présider à la nouvelle fondation, madame Joseph-Marie-Alexis, professe de Liége, du couvent de Cologne, où elle avait vécu vingt ans.

Elle revint à Liége pour en ramener des sœurs. Le prince-évêque de Vienne (1660) fit formellement demander six religieuses à Liége, et l'empereur Léopold leur fit remettre un passe-port et 200 ducats pour leurs frais de déplacement. Les six sœurs vinrent de Liége à Vienne par Prague, d'où elles emmenèrent deux professes, qui parlaient bien l'allemand, sous la conduite de la comtesse de Lamboy et de sa sœur, la comtesse de Traun. Elles furent présentées à l'impératrice et gracieusement recommandées par elle au prince-évêque. Le prélat leur donna, à la demande de la supérieure, un Jésuite pour confesseur. Celui-ci traduisit la règle en allemand et présida de pieuses retraites non-seulement pour les religieuses, mais pour les dames distinguées de Vienne. Les filles des meilleures familles entrèrent au pensionnat, et le couvent, protégé par la haute noblesse et la famille impériale, fut, par ce motif, pendant longtemps vu d'un mauvais œil par le peuple. De Prague et de Vienne l'ordre se propagea dans les États de l'empereur.

Ainsi les Ursulines fondèrent, à peu près trente ans plus tard, à Fribourg en Brisgau, une maison qui se rattacha à la troisième congrégation de Dijon, établie, comme nous l'avons vu, par madame Françoise de Xaintonge. Sa sœur, Anne de Xaintonge (née à Dijon en 1567, morte en 1621), avait fondé à Dôle une société d'Ursulines qui, à son tour, établit, en 1659, une maison à Lucerne. Quatre religieuses de cette maison de Suisse la quittèrent en 1695 pour se rendre à Fribourg en Brisgau, sans autre ressource que leur confiance en Dieu et en leur vocation. Elles demeurèrent d'abord, comme autrefois Ste Angèle à Brescia, dans une maison particulière, donnant des leçons aux jeunes filles dans les écoles publiques et élevant plusieurs pensionnaires de familles riches. Elles se rendirent ensuite à Lucerne et y firent leurs vœux dans la maison-mère. Une conduite dévouée, une pieuse activité leur acquirent peu à peu la bienveillance et la protection des habitants de Fribourg, et le 5 août 1716 elles purent, le jour de Sainte-Marie aux Neiges, se réunir dans une maison qu'elles avaient bâtie, et qui devint le couvent et l'église actuelle des Ursulines. Lors du siége de Fribourg par le maréchal de Coigny, en 1744, une aile du couvent fut endommagée; la supérieure Ignace de Heinz et la sœur Jeanne de Freudenberg partirent pour Vienne et demandèrent l'assistance de la pieuse et bienveillante impératrice Marie-Thérèse. L'impératrice les reçut avec une bonté maternelle et leur fit donner un secours propre à assurer la restauration du couvent. Elles trouvèrent en outre un accueil des plus encourageants de la part de la princesse Thérèse de Lichtenstein, née duchesse de Savoie, qui leur donna également une forte somme et leur légua 12,000 florins par son testament. Les Ursulines trouvèrent ainsi les moyens de payer leurs dettes, de réparer les dommages causés par la guerre, d'acheter en sus, en 1767, une maison voisine de leur couvent et de la disposer en une école où elles reçurent les jeunes filles de la ville. Cette maison d'école, enrichie des revenus provenant du fonds de religion créé avec les biens ecclésiastiques par ordre de l'empereur Joseph II, et soutenue par des subventions municipales, fut agrandie par l'acquisition de l'ancien hôpital militaire; on y disposa des salles

Digitized by Google

d'étude pour cinq ou six cents enfants, des ateliers, des salles d'examens, et un pensionnat pour cinquante élèves.

Le couvent de Fribourg a enfanté deux autres sociétés de la même congrégation, celui de Villingen et celui de Brissach. Celui-là se détacha de la maison-mère de Fribourg et subsista par lui-même ; celui-ci demeura affilié à la maison-mère.

Le règlement du nouveau gouvernement grand-ducal de Bade, de 1811, destiné aux couvents de femmes, modifia l'institution primitive. Les vœux ne furent autorisés que pour trois ans ; le principal but de la société demeura l'institution des écoles, l'enseignement des jeunes filles.

Les Ursulines de la congrégation de Paris, la même année où elles s'établirent à Vienne, en 1660, se fixèrent à Kitzingen, en s'affiliant à la congrégation de Paris établie à Metz. Metz comme Mâcon appartint d'abord aux fondations du couvent de Françoise de Bermond, puis s'attacha à la congrégation de Lyon. Mâcon fut le premier couvent de la congrégation de Lyon qui se fût affilié à la congrégation de Paris; Metz et les couvents qui en dépendirent suivirent cet exemple. La comtesse de Hatzfeld avait donné ses trois filles en pension aux Ursulines de Metz, et leur éducation répondit si bien à son attente qu'elle eut un vif désir de fonder un établissement analogue sur ses domaines. Elle supplia la supérieure de lui envoyer quelques sœurs auxquelles elle promit de faire bâtir un couvent sur ses terres près de Coblence. Le couvent envoya quatre sœurs, sous la conduite de Richard, prêtre de la congrégation des missions à Coblence; elles furent mal reçues par le comte de Hatzfeld, sans l'assentiment duquel, dans son zèle, la comtesse s'était imprudemment avancée. Déjà les sœurs, ne rencontrant que des obstacles, étaient sur le point de retourner à Metz, lorsque Richard s'adressa à l'archevêque de Mayence, Jean-Philippe de Schönborn, qui fut profondément réjoui de trouver ce qu'il avait longtemps et vainement cherché. Il examina leurs constitutions, promit d'être leur père et leur protecteur. Il leur assigna pour demeure l'ancienne et célèbre abbaye de Bénédictines de Kitzingen, en Franconie, qui avait été fondée par S. Boniface, et que la réforme avait fait tellement déchoir de son antique splendeur qu'elle ne renfermait plus alors que deux religieuses conventuelles et l'abbesse, proche parente de l'archevêque. L'antique abbaye devint ainsi le premier couvent des Ursulines dans l'Allemagne centrale, comme elle avait été jadis le premier couvent de femmes de toute l'Allemagne.

En 1667 la maison de Kitzingen fonda le couvent d'Erfurt; celui-ci créa, au commencement du dix-huitième siècle, le monastère de Duderstadt; quelques années plus tard sortit de là le couvent de Fritzlar, et, en mai 1853, fut fondé le plus récent couvent d'Ursulines à Hildesheim.

Cf. *Vie de Ste Angèle Mérici*, Augsb., 1811; *Origine et progrès de l'ordre des Ursulines*, par G.-A. Mayer, Wurzbourg, 1692; *Journal des illustres religieuses de l'ordre de Sainte Ursule*, 4 vol. in-4°, Bourg-en-Bresse, 1690; *Chroniques de l'ordre des Ursulines*, 2 vol. in-4°, Paris, 1676.

SEITERS.

USHER (USSERIUS, JACQUES), un des plus célèbres savants d'Angleterre, archevêque d'Armagh, naquit à Dublin le 4 janvier 1580. Son père, Arnold Usher, remplissait une charge assez importante dans la chancellerie d'Irlande. Henri Usher, un de ses oncles, était archidiacre de Dublin et devint archevêque d'Armagh. A l'âge de treize ans Jacques Usher entra au collége de Du-

Digitized by Google

blin, nouvellement fondé; il s'y distingua par son application et ses progrès. Il n'avait point pris encore le grade de bachelier en philosophie lorsque le livre de son compatriote, le théologien catholique Stapleton, intitulé *Fortalitium fidei*, lui tomba entre les mains. La lecture de ce livre, où Stapleton démontre que la foi de l'Église catholique est celle de l'antiquité, que la doctrine protestante est une nouveauté, fit une si forte impression sur Jacques qu'il prit la résolution de lire lui-même les œuvres des Pères de l'Église, pour examiner les citations et les preuves du docteur.

Mais en se livrant à cet examen le travail s'accrut et se prolongea durant 18 ans; il en résulta un ouvrage qu'il intitula *Bibliotheca theologica*, mais qui ne fut jamais achevé ni publié; la bibliothèque bodléienne d'Oxford en possède le manuscrit. Ainsi les premières tendances du jeune savant furent consacrées à la théologie; mais son père voulut qu'il s'adonnât à la jurisprudence, afin d'entrer un jour dans la carrière qu'il avait parcourue lui-même. Usher, quoique contre son goût bien prononcé, résolut d'obéir à son père, lorsque la mort de ce dernier vint lui rendre sa liberté. Il n'hésita pas à renoncer en faveur de ses sœurs à l'héritage paternel pour se vouer tout entier à l'étude de la théologie. Il devint bientôt catéchiste, puis fut chargé de prêcher la controverse, afin de consolider les Anglicans dans leur foi et de réfuter les Catholiques. Usher le fit avec une grande ardeur, et dès lors un des principaux mobiles de son activité théologique fut la polémique contre l'Église catholique.

En 1601 il reçut des mains de son oncle, l'archevêque d'Armagh, l'ordination anglicane, et se voua à la prédication dans le dessein spécial de convertir les Papistes.

La crainte du code pénal d'Irlande poussait alors beaucoup de Catholiques dans l'Église anglicane, et les prédicateurs espéraient voir bientôt complétement anéantie autour d'eux l'antique Église romaine. Mais leur déception fut grande; car, à peine la loi qui avait précipité les Catholiques dans l'Église anglicane fut-elle suspendue qu'on n'en vit plus un seul assister au prêche des Anglicans. « Alors, dit un biographe anglican d'Usher, le papisme déborda sur tout ce peuple comme un déluge. » Le fanatique Usher s'irrita vivement de ce résultat; dans un des sermons qu'il prêcha devant les grands du pays il appliqua à l'Irlande les paroles d'Ézéchiel (1), prédisant qu'au bout de 40 ans il résulterait de tout cela la ruine du royaume. Rien ne put le calmer à cet égard, et, lorsqu'en 1641 la sanglante insurrection des Irlandais éclata contre leurs oppresseurs, on se rappela naturellement la prophétie d'Usher qui allait se réaliser. Cependant le zèle d'Usher pour sa confession ne put empêcher sa mère de rentrer et de mourir dans le giron de l'Église catholique. En revanche Usher, étant déjà archevêque d'Armagh, remporta, dit-on, la victoire sur le Père Beaumont, Jésuite (Rookwood), dans une discussion à laquelle ce Père s'était mêlé sans autorisation de ses supérieurs, dont Mordaunt, plus tard comte de Péterborough, fut l'instigateur, et à la suite de laquelle ce seigneur embrassa la confession anglicane.

Usher fut chargé par plusieurs Irlandais notables de se rendre en Angleterre pour y acheter à leurs frais des livres destinés à la bibliothèque du collége de Dublin. A Londres Usher se lia intimement avec le chevalier Bodley, qui s'occupait du même soin pour la bibliothèque qu'il voulait fonder à Oxford.

(1) 4, 6.

Digitized by Google

A dater de ce moment Usher alla tous les trois ans en Angleterre ; il y restait trois mois et faisait des recherches littéraires dans les bibliothèques d'Oxford, de Cantorbéry et de Londres. Il fut bientôt après nommé chancelier de Saint-Patrik, à Dublin, reçut, en 1607, le baccalauréat en théologie, fut nommé professeur de théologie et en remplit les fonctions pendant treize ans, s'occupant principalement de controverse et s'attaquant de préférence aux écrits de Bellarmin. En 1613 parut son livre : *de Ecclesiarum Christianarum successione et statu*, dans lequel il prétendit démontrer que la foi de sa communauté était celle de l'antique Église. Il fait aller ses témoins depuis les premiers siècles jusqu'en 1240. Une autre partie de ce livre, mais qui ne parut jamais, devait les mener jusqu'au temps de la réforme. Il prépara aussi contre les Vaudois un ouvrage dont le manuscrit lui fut violemment enlevé en Angleterre par des soldats. Enfin Usher allait être élevé aux premières dignités de l'Église anglicane; mais on l'avait calomnié auprès de Jacques Ier et fait passer pour un puritain et un adversaire de la constitution épiscopale. Usher, reçu en audience par le roi, se justifia si complétement que le roi le prit en amitié et le nomma à l'évêché vacant de Meath, en 1620, qu'il changea, en 1624, contre la plus haute dignité de l'Église anglicane en Irlande, l'archevêché d'Armagh.

Usher, parvenu à ce rang élevé, continua à prêcher et à s'occuper de travaux littéraires. Il avait à sa disposition une bibliothèque choisie, qui montait à 10,000 volumes au moment de sa mort.

Lorsqu'en 1626 Falkland, vice-roi d'Irlande, proposa au parlement de faire des concessions aux Catholiques quant à l'exercice public de leur religion, à la condition qu'ils consentiraient à payer une certaine contribution destinée à l'entretien des pauvres, le primat d'Irlande repoussa cette motion de toute sa force. Il convoqua tous les évêques qui lui étaient subordonnés, et il résulta de leur déclaration un avis absolument contraire à ces concessions. « Les pratiques religieuses des Papistes, était-il dit, étant superstitieuses et idolâtriques, leur foi erronée et hérétique, leur Église ayant doublement apostasié, ce serait un péché grave que d'accorder aux Papistes le libre exercice de leur religion et la profession de leur foi, d'une part, puisque une pareille concession ferait partager aux Anglicans la faute et le châtiment que méritent la superstition, l'idolâtrie, l'hérésie, en un mot toutes les abominations de l'apostasie; d'autre part, puisque, faire pour de l'argent de pareilles concessions, ce serait rendre la religion vénale, vendre à prix d'argent les âmes rachetées par le sang de Jésus-Christ. »

Voilà ce qu'osaient proclamer un primat et des évêques intrus, assis sur des siéges dont les légitimes détenteurs vivaient encore, dans un pays auquel on avait imposé une croyance nouvelle par les abus les plus criants de la violence. Le primat avait eu tellement à cœur d'obtenir ce résultat qu'il l'annonça et le justifia publiquement au prêche du dimanche, en menaçant de nouveau des châtiments de la colère divine le pays qui se rendrait coupable d'une pareille connivence. On était toutefois convenu qu'il fallait relâcher quelque chose de la rigueur des lois pénales; mais on devait se garder de jamais accorder la libre pratique de sa religion à un peuple qui, non pas d'aujourd'hui, non pas d'hier, comme les Anglicans, mais depuis des siècles, depuis l'introduction du Christianisme en Irlande, depuis les premiers jours

Digitized by Google

de sa civilisation avait librement pratiqué son culte, en vertu du droit le plus authentique et le plus sacré qui puisse exister sur la terre.

En 1631 parut un traité d'Usher, en anglais, *Sur la religion que les Irlandais et les Bretons avaient professée anciennement*, Londres, 1631. Il cherchait à y démontrer sa pensée favorite, que la foi des anciens Chrétiens était, non la foi romaine, mais la foi protestante.

La même année parut, contre les Arminiens, son livre *Goteschalchi et prædestinatianæ controversiæ ab eo motæ historia*, Dublin. En 1615 on publia une profession de foi anglicane rédigée en 104 articles par Usher et promulguée par la convocation du clergé d'Irlande, qui renfermait la stricte doctrine de la prédestination calviniste. Le lord lieutenant d'Irlande, comte Strafford, proposa, à la suite de la convocation (1635), de substituer à cette profession de foi les 39 articles de la haute Église anglicane. Le primat y consentit, à la condition qu'on ne condamnerait pas absolument la profession de foi des évêques, et qu'on lui permettrait d'intercaler dans les 39 articles quelques-unes des propositions de cette profession de foi supprimée. Il voulait probablement sauver la doctrine de la stricte prédestination calviniste, à l'encontre de Laud, archevêque de Cantorbéry, ami de Strafford, fortement enclin à l'arminianisme et qui était derrière toute cette affaire.

Usher était également l'adversaire des opinions de Laud sur l'origine de l'épiscopat; il ne la considérait pas comme divine et ne voyait dans l'épiscopat qu'une institution ecclésiastico-disciplinaire. C'est à cette opinion que se rapportent ses écrits : *Reynoldi judicium de munere episcopali ab antiquitate confirmatum*, ann. 1641; *De origine episcoporum et metropolitarum*, ann. 1644, en anglais. Usher composa encore, à l'occasion des débats sur le système de la haute Église de Laud, durant le long parlement, *De reductione muneris episcopalis ad formam regiminis synodalis*, également en anglais. Ce livre, qui ne parut qu'en 1658, après sa mort, s'efforce de concilier la constitution épiscopale avec le presbytérianisme. Les évêques devaient conserver le droit d'imposer les mains et de présider les synodes; mais le gouvernement de l'Église ne devait appartenir qu'au synode, dans lequel l'évêque n'aurait pas une voix plus prépondérante que tout autre ecclésiastique.

Lorsque l'insurrection des Catholiques éclata, en 1641, Usher se trouvait en Angleterre; il perdit alors toute sa fortune; sa bibliothèque seule fut heureusement soustraite aux mains des insurgés. Usher fut consulté, avec d'autres prélats, par Charles Ier, lors du jugement du comte Strafford; le roi lui demanda si la sentence pouvait être contre-signée. Quelques historiens font retomber sur Usher l'exécution de la sentence de mort; mais l'assurance que le roi donna lui-même, au moment où le bruit se répandit faussement de la mort d'Usher, le lava complétement de cette accusation.

En 1649 Charles Ier monta sur l'échafaud, non par le fait des Papistes, auxquels, dans les derniers temps encore, Usher, prêchant devant le roi, affirmait qu'il ne fallait accorder aucune confiance, mais bien par la volonté formelle d'une portion de ses sujets protestants, que les Papistes opprimés avaient en vain voulu combattre. Usher, en apprenant le régicide, s'évanouit; il célébra chaque année, jusqu'à sa mort, la mémoire de cette funeste catastrophe. Il était lui-même tombé dans une pénible situation par la perte de tous ses revenus. Il songea à se

Digitized by Google

rendre sur le continent et à répondre aux invitations bienveillantes qu'il avait reçues, entre autres, du cardinal de Richelieu ; mais il rencontra des obstacles à ce projet et se décida à se retirer chez une de ses vieilles amies, la comtesse de Péterborough, à Londres. Il y mourut le 20 mars 1655. Il fut enterré solennellement à Westminster, par ordre de Cromwell.

Outre les ouvrages d'Usher que nous avons cités il faut faire mention encore des suivants :

1. *Veterum epistolarum Hibernicarum Sylloge*, Dublinii, 1632, Paris, 1665, renfermant les lettres d'anciens évêques irlandais ou à ces évêques, de 592 à 1180.

2. *Britannicarum ecclesiarum Antiquitates*, Dublinii, 1639, édit. augmentée et corrigée, Lond., 1687, renfermant l'histoire de l'Église anglicane jusqu'au huitième siècle.

3. *Polycarpi et Ignatii Epistolæ*, 1644, avec une dissertation sur les lettres, les constitutions apostoliques et les canons des Apôtres.

4. *De Romanæ Ecclesiæ Symbolo apostolico vetere et aliis fidei formulis*, 1647.

5. *Annales Veteris Testamenti*, 1650. *Annal. N. T.*, 1654. *De anno solari Macedonum*, 1648.

6. *Chronologia sacra, editore Barlovio*, 1660.

7. *De Ordinatione ministrorum in aliis ecclesiis reformatis*. Londini, 1658.

8. *De potestate principis et obedientia subjectorum*, 1661, en anglais, de même que le précédent.

La *biographie* d'Usher a été écrite par son chapelain Nicolas Bernard. Une autre biographie, renfermant une collection de lettres, est due à Richard Parr, autre chapelain d'Usher, Londres, 1686. On peut consulter encore : *Vitæ selectorum aliquot virorum qui doctrina, etc., inclaruere* (éd. Bates), Londini, 1681, p. 734. KERKER.

USU (RECURSUS AB), APPEL COMME D'ABUS. L'appel comme d'abus est un recours à la puissance temporelle contre le prétendu abus commis soit par un ministre du culte dans l'exercice de ses fonctions, soit au contraire par un fonctionnaire public qui a porté atteinte à l'exercice public du culte ou à la liberté de ses ministres.

Cette institution, qui a occupé une place importante dans l'histoire du droit ecclésiastique français, est encore par le fait en vigueur en France, malgré le changement radical apporté par la Révolution à la situation de l'Église vis-à-vis de l'État.

Avant d'étudier quels en sont le caractère et l'étendue dans la législation actuelle, il convient d'en rappeler les origines par quelques notions historiques.

Droit romain. — Il ne paraît pas qu'il faille chercher dans la législation romaine les origines réelles de l'appel comme d'abus. Les diverses constitutions des empereurs chrétiens, et notamment les novelles de Justinien 123 et 127, souvent invoquées en ce sens, ne faisaient pas de l'empereur le véritable juge de l'abus ecclésiastique, mais seulement le promoteur du recours à l'autorité ecclésiastique supérieure, seule compétente pour la réformer. La novelle 83 reconnaît également cette compétence. Quant à l'institution des *apocrisiaires*, sortes de représentants du Pape ou des patriarches auprès des empereurs, elle confirme plutôt qu'elle n'affaiblit ces principes. L'intervention obligée de ces représentants pour l'admission de tout recours à l'empereur, le renvoi au Saint-Siége de toutes les questions purement ecclésiastiques, la participation des apocrisiaires et des patriarches au jugement par l'empereur ou ses agents des affaires mixtes, tout cela ne permet de voir dans l'action de

Digitized by Google

la justice laïque que l'aide du bras séculier prêté au pouvoir de l'Église pour en faire respecter et exécuter les lois. Ces divers points ont été directement établis par Mgr Affre dans son traité *de l'Appel comme d'Abus* (1).

Ancien droit français. En France l'institution régulière et organisée des appels comme d'abus ne date guère que de 1539, avec l'ordonnance de Villers-Coterets, et jusqu'à cette époque on en trouve plutôt les origines et les tendances que l'exercice normal. Encore ne faut-il pas remonter trop haut. L'histoire des deux premières races, d'abord, n'offre aucun élément décisif, et même sous la troisième il faut arriver à Charles VII pour trouver une donnée positive. Il faut laisser en effet de côté la prétendue pragmatique sanction de S. Louis, dont les termes sont trop vagues et dont l'authenticité est justement contestée (2), et l'on ne pourrait guère citer vers cette époque que des interventions accidentelles de l'autorité royale dans certaines discussions survenues entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique, telles que la dispute célèbre élevée entre Pierre Bertrandi, évêque d'Autun, et Pierre de Lugnières. Quant à la pragmatique sanction émise par Charles VII en 1453, sans organiser encore l'appel comme d'abus, elle en consacrait véritablement le principe en confiant à l'autorité des parlements, dans lesquels l'élément laïque devait désormais prédominer, le soin de veiller à l'exécution des points réglés dans la pragmatique, points empruntés, sauf quelques modifications, aux décisions du concile de Bâle et touchant à beaucoup de matières ecclésiastiques. Le principe de la juridiction semblait trouvé; mais, longtemps encore incertain et contesté, il dut être formellement répété dans le concordat d'août 1576, conclu entre François Ier et le Saint-Siége, qui chargea les parlements de veiller à l'exécution de cette convention, « leur enjoignant de défen- « dre par entière tuition et protec- « tion les personnes ecclésiastiques et « séculières, et chacune d'icelles, en « toutes et chacune des choses ci-dessus « exprimées, de toutes turbations, vio- « lences, impressions, molestations, « vexations, dommages et empesche- « ments, en punissant toutes et cha- « cune personnes, de quelque condi- « tion ou estat qu'ils soient, venants ou « faisants au contraire..... » Enfin, ainsi que nous l'avons déjà dit, les appels comme d'abus furent formellement reconnus et organisés par l'édit de 1539.

De ce rapide exposé il résulte que l'institution n'est pas aussi ancienne qu'on l'a quelquefois prétendu, et les canonistes les plus franchement partisans de l'appel comme d'abus n'en font pas remonter l'usage ordinaire plus loin

(1) C. 1, p. 1 à 30.

(2) On trouvera une discussion intéressante sur ce point dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (Affre, p. 52 et suiv.). Voyez aussi le *discours* prononcé par S. Ém. le cardinal de Bonnechose *sur les Rapports entre l'Église et l'État*, au Sénat, séance du 14 mars 1865, où l'illustre prélat dit, au sujet de cette pragmatique, page 50, édit. Lahure : « On cite la pragmatique sanction de saint Louis...; je dirai qu'il n'est pas permis de la citer; d'après les recherches de la science elle est devenue très-problématique, et même elle est considérée comme fausse. Déjà autrefois des hommes fort instruits avaient élevé des doutes sur son authenticité, et, il y a vingt ans, M. Thomassy, qui a fait des recherches si consciencieuses sur ces questions, a prouvé avec la clarté du jour qu'il est impossible que saint Louis ait fait cette pragmatique sanction; je pourrais en donner les raisons... Ainsi saint Louis vivait au treizième siècle, et ce n'est qu'au quinzième qu'on le voit paraître à propos de la pragmatique de Charles VII... Qu'on explique un pareil problème! Qu'on cherche, et qu'on me montre les vestiges de cette pragmatique dans les deux siècles qui se sont écoulés entre le règne de saint Louis et celui de Louis XI; alors on pourra me dire que j'ai tort. »

Digitized by Google

que les règnes de Louis XII et de François Ier (1).

C'est de 1539 à 1789 que s'écoule la période la plus importante de l'histoire de l'appel comme d'abus.

Historiquement cette longue période offre le tableau d'une lutte non interrompue entre les parlements d'une part, jaloux d'user de la prérogative qui leur était conférée et toujours portés à en exagérer l'étendue, et, d'autre part, le clergé, résistant à ces tendances envahissantes. L'imparfaite définition donnée des appellations comme d'abus par les dispositions législatives qui les autorisaient attribuait un double rôle aux parlements, considérés à la fois comme défenseurs du droit de la juridiction laïque et comme *protecteurs des canons*, chargés d'interpréter les décisions des conciles et des concordats, ainsi que de faire respecter les libertés de l'Église gallicane. Cette dernière qualité de protecteurs des canons, essentiellement vague et mal définie, devait entraîner forcément l'autorité parlementaire à des invasions plus ou moins caractérisées dans le domaine du spirituel et de la discipline ecclésiastique. On peut apprécier ce qu'une telle attribution présentait de vague et d'élastique par la définition qui en était donnée en 1694 par Pierre Pithou : « Quartement (porte l'art. 79 des Libertés), « par appellations précises comme d'abus, que nos pères ont dit estre quand « il y a entreprise de juridiction ou attentat contre les saints décrets et canons receuz en ce royaume, droits, « franchises, libertez et priviléges de « l'Église gallicane, concordats, édits « et ordonnances du roy, arrests de son « parlement ; bref, contre ce qui est « non-seulement du droit *commun*, « *divin ou naturel*, mais aussi des prérogatives de ce royaume et de l'Église « d'iceluy. » Et, d'autre part, pour montrer quelle était la variété des attributions abusivement exercées ou réclamées par les parlements à l'ombre de ces définitions, nous ne saurions mieux faire que de résumer les divers griefs énumérés dans une remontrance du parlement de 1150, rappelée et analysée dans l'intéressante monographie de Mgr Affre (p. 116 et suiv.).

Dans ces remontrances le parlement, reprochant au clergé un désir immodéré d'indépendance, une tendance à l'usurpation du pouvoir judiciaire, la prétention de publier les décrets du concile de Trente et la bulle *In cœna Domini*, un esprit de résistance à l'autorité royale et la revendication de priviléges abusifs, allègue en preuve des prétendus excès qu'il signale les faits suivants : 1° à l'égard des prêtres, les interdits sans cause ; les vexations après l'interdit, telles que la privation du bénéfice ; enfin les motifs d'intérêt et d'ambition employés pour subjuguer ceux qui seraient susceptibles de céder à ces motifs ; 2° à l'égard des fidèles, des formalités inutiles, c'est-à-dire les billets de confession, des interpellations fâcheuses substituées aux consolations religieuses dont les malades auraient besoin ; 3° diffamation publique de personnes nommées en chaire et forcées de sortir des églises avant de commencer les offices ; listes données à des confesseurs pour refuser d'entendre certaines personnes ; formulaire dont on exige la signature sous peine de refus des sacrements et de la sépulture ; 4° excommunication contre ceux qui refusent de se soumettre à la bulle *Unigenitus*.

Le parlement conclut que, comme protecteur des canons, le roi doit remédier à un état de choses qui fomente le schisme, divise les familles, les paroisses et les diocèses.

(1) Aufrère, in add. resp. Clem., I, *de Off. ord. reg.*, 2, n. 30. Van Espen, *Jus ecclesiasticum universale*, part. III, t. I, c. 4, n. 24 ; t. II, p. 263. Flévet, *de l'Abus*, l. I, c. 2, tit. I, p. 10 et 12.

Digitized by Google

D'autre part, avons-nous dit, le clergé n'avait cessé de protester contre l'immixtion des parlements dans les affaires ecclésiastiques, et de remontrer jusqu'à quel point l'extension de leur juridiction à tant d'objets différents, en dénaturant le caractère primitif de l'institution, était menaçante pour la foi elle-même et rendait pour l'autorité ecclésiastique supérieure la discipline intérieure impossible. Les monuments qui attestent ces énergiques réclamations sont nombreux. En 1571, en 1579, en 1605, en 1610, en 1635, en 1657, en 1666, etc., on vit les évêques élever la voix avec force contre les empiétements de la juridiction parlementaire. Nous citerons deux passages de ces plaintes du clergé. « Si nous voulons aujourd'hui corriger, » disent les députés du clergé de l'assemblée de 1610 à Marie de Médicis, régente du royaume, « quelque prêtre de mauvaise « vie; si nous entreprenons, dans « nos visites, de réformer quelques « abus et désordres en un monastère, « aussitôt on nous arrête avec une ap- « pellation comme d'abus; tellement « qu'un évêque qui aujourd'hui vou- « dra bien faire sa charge est en ha- « sard, faisant sa visite, de se créer au- « tant de procès qu'il y a de curés et « de prêtres peu réguliers dans son « diocèse. »

On remarque le passage suivant dans le discours du clergé au roi prononcé par l'organe de Faure, évêque d'Amiens : « Cette jurisprudence, Sire, « maintenant s'est portée à un tel excès « qu'elle détruit absolument l'autorité « de l'Église; elle y renverse l'ordre ju- « diciaire; elle nourrit la rébellion des « ecclésiastiques qui vivent dans le dé- « réglement; elle réduit les prélats à « l'impuissance de maintenir la disci- « pline, parce qu'elle les arrache de « leurs siéges, et, au lieu que jusqu'ici « elle les avait établis juges, elle les « rend de misérables solliciteurs de « procès. »

Dans ce conflit élevé entre le clergé et la plus haute magistrature française la royauté dut subir des influences diverses. Toutefois il est à remarquer que, menacée elle-même dans l'ordre civil et politique par l'esprit d'opposition des parlements, comme l'Église l'était par les tendances souvent protestantes, et à une certaine époque clairement jansénistes, de ces grands corps judiciaires, elle donna en général aux réclamations du clergé l'appui de ses ordonnances. L'édit du 18 avril 1571, l'ordonnance de mai 1579 (article 59), les ordonnances de 1580 et de 1605, les édits de 1635 et 1657, mais surtout l'édit de 1695, accueillirent à plusieurs reprises les doléances du clergé. Sous Louis XIV surtout les parlements, moins audacieux, furent contenus dans de plus justes bornes, ainsi que l'atteste un passage de Bossuet dans l'oraison funèbre du chancelier Le Tellier.

On comprend que, dans ces matières où les principes étaient si mal définis et si contestés, il soit difficile de formuler avec quelque certitude les règles principales de l'appel comme d'abus, tel qu'il était pratiqué avant 1789. Toutefois, à travers les nombreuses contradictions nées d'un état de conflit perpétuel, se détachent quelques principes généraux établis par la pratique et la jurisprudence.

L'un des points les plus difficiles et les plus discutés était naturellement le discernement même des cas d'abus. Au milieu du dix-huitième siècle Jousse, résumant la jurisprudence, d'après Févret, l. I, ch. 6, t. I, p. 51, reconnaissait quatre sources principales d'abus, à savoir : 1° l'attentat contre les saints décrets et canons reçus dans le royaume ; 2° la contravention aux droits, franchises, libertés et priviléges de l'É-

Digitized by Google

glise gallicane; 3° la transgression des concordats, ordonnances, édits et déclarations du roi, soit pour la manutention ou réformation de la discipline ecclésiastique, soit pour régler les formalités de la procédure, tant civile que criminelle, qui doit être observée dans les tribunaux ecclésiastiques; 4° enfin l'entreprise des juges d'Église sur la juridiction temporelle.— Ainsi, à cette époque, cette source, jadis presque unique, de l'appel comme d'abus, et qui était l'esprit même de l'institution, était devenue la dernière et la moins considérable, par suite des agrandissements successifs de la prérogative des parlements.

Pour qu'il y eût lieu à appel l'abus déféré devait être *notoire* (maxime fort ancienne, mais qui fut à la fois étendue par les parlements à des matières purement spirituelles pour lesquelles elle n'avait point été faite, et plus tard aussi détournée de son vrai sens par la jurisprudence relative aux refus de sacrements, qui réprimait ces refus à moins qu'ils n'eussent eu pour cause un délit *notoire* de la part de celui qui en avait été victime).

D'autre part il avait toujours été admis que le droit d'appel devait être *réciproque*, en ce sens que la voie en était également ouverte à l'autorité ecclésiastique pour faire réprimer les empiétements de l'autorité civile; mais, en fait, si les appels comme d'abus formés par les ecclésiastiques inférieurs contre leurs supérieurs n'étaient pas rares, il est certain que, soit pour éviter de paraître reconnaître la juridiction des parlements, soit défiance de leur justice ou de leur impartialité, il fut rarement recouru à ce mode de réformation par les prêtres contre les abus de la puissance civile.

Quant à la procédure à suivre alors sur les appellations, et dont il nous reste à dire quelques mots, les règles n'en furent aussi fixées que peu à peu et à travers de nombreuses controverses. Nous rappellerons les principales.

Les appels ne pouvaient être introduits devant les parlements qu'autant que l'appelant y était autorisé par des lettres de la chancellerie ou par arrêt. Ils étaient formés tantôt à la requête des particuliers, clercs ou laïques; tantôt, lorsque l'ordre public paraissait mis en question, à la requête du ministère public. Les parties pouvaient être représentées par les avocats. L'effet de ces appels devait être purement *dévolutif* et *non suspensif*, et cette règle, si importante dans tous les cas où il s'agissait de discipline ecclésiastique, a été consacrée à plusieurs reprises, notamment dans l'édit de 1571, dans ceux de 1580 et de 1606, dans ceux de 1666 et de 1695 (art. 36); mais, en pratique, les parlements opposèrent à cette règle une résistance dont on peut juger par le nombre des dispositions législatives devenues nécessaires pour la réprimer, et fréquemment ils suspendirent par des arrêts de défense l'exécution des jugements ecclésiastiques qui leur étaient déférés.

Quant aux décisions rendues sur les appels, elles devaient consister, dans le cas où l'abus ne serait pas justifié, à maintenir la décision attaquée et à condamner l'appelant à une amende de *fol appel*, fixée à 75 livres, ou, dans le cas inverse, à déclarer l'abus, puis à renvoyer sur le fond l'affaire devant la juridiction reconnue compétente (voir l'article 37 de l'édit de 1695). Mais sur ce point encore l'autorité parlementaire exagéra souvent ses pouvoirs, et les exemples de jugement du fond et même de condamnations portées contre les intimés n'étaient pas rares. C'est ce qu'atteste de Marca, et ce que révèle également cette phrase du discours de 1666 dont nous avons déjà rappelé un passage : « Encore, si

Digitized by Google

« les parlements jugeaient selon les for-
« mes prescrites par les lois du royau-
« me, le mal serait plus tolérable. La
« disposition des ordonnances, faites
« non pour approuver ou autoriser ces
« appellations comme d'abus, mais pour
« les régler et pour traiter avec quelque
« méthode ce mal violent, les oblige à
« déclarer seulement s'il y a abus ou
« non, à condamner à l'amende les ap-
« pelants téméraires et à renvoyer les
« parties devant leurs juges; mais ils
« se sont élevés au-dessus des lois; ils
« n'y défèrent qu'autant qu'il leur plaît,
« et retiennent le fond, dont ils ne sont
« pas juges compétents, et ils le déci-
« dent presque toujours contre l'ordre
« et la discipline ecclésiastiques. »

Tels sont, brièvement résumés, les principaux caractères de l'institution des appels comme d'abus en France, où ils jouèrent un grand rôle pendant l'ancienne monarchie.

Législation intermédiaire. Le grand schisme opéré en 1790 par la constitution civile du clergé, en même temps que la suppression des parlements, changea nécessairement l'ancien état de choses. D'après les art. 4 et 5 de la loi des 15-24 novembre 1790, les appels devaient être portés aux tribunaux de district; mais bientôt la persécution du culte catholique en France rendit ces sortes de questions sans intérêt jusqu'à l'époque du concordat, qui réorganisa les appels comme d'abus par des dispositions qu'il nous reste à examiner.

Législation actuelle. La législation aujourd'hui encore en vigueur en France résulte des articles organiques du Concordat de l'an I (art. 6, 7 et 8).

En voici le texte :

« Art. 6. Il y aura recours au conseil d'État dans tous les cas d'abus de la part des supérieurs ou autres personnes ecclésiastiques. Les cas d'abus sont l'usurpation ou l'excès de pouvoir, la contravention aux lois et règlements de la république, l'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane, et toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, dégénérer contre eux en oppression, en injure ou en scandale public.

« Art. 7. Il y aura pareillement recours au conseil d'État s'il est porté atteinte à l'exercice public du culte et à la liberté que les lois et les règlements garantissent à ses ministres.

« Art. 8. Le recours compètera à toute personne intéressée. A défaut de plaintes particulières il sera exercé d'office par les préfets. Le fonctionnaire public ecclésiastique, ou la personne qui voudra exercer ces recours, adressera un mémoire détaillé et signé au conseiller d'État chargé de toutes les affaires concernant les cultes, lequel sera tenu de prendre dans le plus bref délai tous les renseignements convenables, et, sur son rapport, l'affaire sera suivie et définitivement terminée dans la forme administrative, ou renvoyée, selon l'exigence des cas, aux autorités compétentes. »

C'est dans ces textes que sont contenues toutes les règles législatives relatives à l'appel comme d'abus, lequel, comme on le voit, a conservé le caractère *réciproque* qu'il avait autrefois.

Ajoutons, pour n'y plus revenir, que l'appel comme d'abus est applicable aux cultes reconnus par la loi française autres que le culte catholique, à savoir le culte protestant et le culte israélite (voir, pour le premier, l'art. 6 de la loi du 18 germinal an X, articles organiques des cultes protestants).

Nous examinerons successivement, ainsi que nous l'avons fait dans la partie historique, quels sont les cas de recours pour abus, comment ces recours

Digitized by Google

sont formés et instruits, et enfin comment ils sont jugés.

I. DES CAS D'ABUS.

Nous avons vu que l'art. 6 en énumère cinq catégories, qui sont :

1° *L'usurpation* ou l'*excès de pouvoir*.

Cette expression d'excès de pouvoir est assez vague, et elle pourrait comprendre à la rigueur tous les cas d'appel, qui supposent toujours un abus de pouvoir quelconque; mais le mot *usurpation* qui la précède peut servir à en mieux préciser le sens et à en restreindre l'application à l'abus par défaut de *puissance* ou de *compétence*.

La jurisprudence du conseil d'État a souvent consacré ce principe, que rend d'ailleurs d'une application naturellement bien moins fréquente qu'avant 1789 la suppression complète de toute juridiction ecclésiastique en matière civile ou mixte. Aujourd'hui, la juridiction des évêques ne s'appliquant plus qu'en matière purement canonique, les diverses sentences par lesquelles ils maintiennent la discipline dans leurs diocèses, telles que *l'interdit a sacris* ou la suspense temporaire des fonctions sacerdotales, rentrent essentiellement dans les limites de leur pouvoir et ne sauraient être déférées, pour des motifs tirés du fond, à la censure du conseil d'État, qui ne peut que se borner à vérifier si les formalités substantielles de la défense ont été observées, et ne saurait d'ailleurs être saisi qu'après l'épuisement des divers degrés de la juridiction ecclésiastique (*voyez* Cormenin, v *Abus*, n° 18; conseil d'État, 29 août 1821, 28 oct. 1837, 9 mai 1838, 19 février et 23 juillet 1840, 26 juillet 1845, 27 mai 1846).

Il en serait autrement, mais par application du même principe, des actes qui, bien que se rapportant à l'institution ecclésiastique, ont été enlevés au pouvoir des évêques par la loi; telle serait la révocation d'un curé inamovible, lequel ne pourrait être privé de ses fonctions et de son titre que par une sentence rendue selon la forme canonique et confirmée par le chef de l'État (1).

2° *La contravention aux lois et règlements de l'État.*

Par lois et règlements de l'État le législateur n'a pas entendu seulement les lois spéciales qui régissent les rapports de l'Église avec l'État et la police extérieure des cultes, telles par exemple que celles qui interdisent la célébration du mariage religieux avant qu'il n'ait été justifié de celle du mariage civil, ou l'inhumation sans l'autorisation préalable de l'officier public, mais aussi les diverses lois d'un autre ordre.

Le prêtre ne cesse pas d'être citoyen; il reste soumis à toutes les lois de son pays, et les infractions qu'il pourrait y commettre peuvent constituer, suivant les circonstances, ou de simples cas d'abus, ou bien des délits ou quasi-délits de droit commun (hypothèse sur laquelle nous aurons à revenir tout à l'heure).

(1) C'est au chef d'abus que nous venons d'examiner, en même temps qu'à celui qui va venir immédiatement, que se rattache un des plus récents exemples d'appel comme d'abus soulevés et jugés en France. Dans le décret du 16 août 1863, qui a déclaré l'abus : 1° contre l'écrit intitulé : *Réponse de plusieurs évêques aux consultations qui leur ont été adressées relativement aux élections prochaines* (celles de 1863), par les archevêques de Cambrai, de Rouen, de Rennes, et les évêques de Metz, Nantes, Orléans et Chartres; 2° contre l'écrit intitulé : *Lettre de Mgr l'archevêque de Tours*, ces deux écrits sont déclarés contenir le double vice d'excès de pouvoir, tiré de ce que les évêques n'auraient pas compétence pour donner publiquement des instructions aux fidèles sur des intérêts non spirituels, mais politiques, en dehors des limites de leur diocèse, et, par suite, de contravention aux lois de l'empire.

Cet exemple peut suffire à montrer combien les larges expressions employées par le législateur dans les deux premiers paragraphes de l'art. 6 se prêtent à étendre le droit de censure du pouvoir civil et politique.

Digitized by Google

3° *L'infraction des règles consacrées par les canons reçus en France.*

Il y a ici un souvenir évident de l'ancien état de choses que nous avons exposé et de l'attribution fondée, pour les représentants de l'autorité souveraine, sur le titre de *protecteurs des canons,* qui a l'inconvénient de confier la garde et l'interprétation de règles parfois purement spirituelles ou canoniques à une autorité séculière qui a bien rarement l'occasion de les interpréter, en admettant qu'elle soit à même de le faire. Il ne paraît pas d'ailleurs, d'après la forme même employée par le législateur, qu'il ait entendu parler d'autre chose que de celles des prescriptions des canons qui avaient passé dans notre ancienne législation et notre ancienne jurisprudence, et s'y étaient en quelque sorte incorporées. Il serait d'ailleurs difficile de citer, depuis le concordat, des cas d'application de ce paragraphe.

4° *L'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Église gallicane.*

On peut voir dans l'article GALLICANISME en quoi consistaient ces prétendues libertés. Plusieurs points en ont été consacrés par les articles organiques et sont devenus ainsi lois de l'État, ce qui fait rentrer dans une certaine mesure ce quatrième chef dans le second.

5° *Toute entreprise ou procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, et dégénérer contre eux en trouble, en oppression et injure et en scandale public.*

Ce dernier chef d'abus, qui est relatif aux rapports du clergé avec les citoyens, est formulé dans des termes dont le caractère vague pouvait, dans certaines circonstances, prêter aux interprétations extensives qui avaient autrefois entraîné les parlements. Il comprend, comme on le voit, une foule de circonstances variées, dans l'examen desquelles nous ne saurions entrer, et que la jurisprudence apprécie, en fait, sur chaque espèce.

En cette matière les questions les plus délicates sont, comme autrefois, celles qui sont soulevées par les *refus de sacrements* et les *refus de sépulture.*

Bien que sur ces points difficiles la jurisprudence du conseil d'État ait subi quelques variations inévitables, on peut toutefois conclure de cette jurisprudence, ainsi que de la doctrine des principaux auteurs, que le refus *simple* des sacrements, alors qu'il n'est accompagné d'aucune aggravation injurieuse, reste dans le domaine de la conscience, et qu'il ne doit pas appartenir à l'autorité civile de prononcer à cet égard entre le prêtre et le fidèle, lequel, ainsi que le dit avec raison M. de Cormenin, ne vient point exercer un droit ni réclamer un acte matériel ou authentique, mais solliciter une grâce ou une prière qui, imposée au ministre du culte, risquerait de n'être plus qu'une profanation (en ce sens, conseil d'État, 16 décembre 1830, — 28 mars 1831).

Des règles analogues peuvent être indiquées en matière de refus de sépulture. Il est d'abord évident que les cérémonies et les prières du culte catholique, dans ces circonstances, ne sont dues qu'à ceux qui appartiennent à cette communion, au moins par le baptême. La question devient plus délicate lorsqu'il s'agit d'un individu catholique; mais, en règle générale, il semble que le refus, lorsqu'il a été conforme aux règles canoniques, n'est pas susceptible de fournir une cause d'appel, si ce n'est pour un abus caractérisé. On trouve de ce dernier cas un exemple dans la déclaration d'abus relative au refus de sépulture fait au comte de Montlosier, qui était mort en professant la foi ca-

Digitized by Google

tholique, et après avoir demandé et reçu le sacrement de la Pénitence, mais qui avait ensuite refusé la rétractation de certaines opinions émises pendant sa vie.

On voit combien ces questions sont ardues et jusqu'à quel point il est difficile de tracer les limites d'une compétence aussi équivoque. Disons toutefois que, dans la pratique, les mœurs sont venues au secours de la loi, et que si, d'une part, le conseil d'État a en général usé de réserve en ces matières, l'esprit de tolérance du clergé a contribué à rendre infiniment plus rares ces pénibles conflits.

Nous avons terminé, d'après l'art. 6, l'énumération des divers cas d'abus; nous ajouterons une observation importante.

Il arrive fréquemment que le fait répréhensible ou abusif qui a été commis présente un double caractère et constitue à la fois un cas d'abus et un délit ou quasi-délit de droit commun pouvant donner lieu à répression pénale ou à réparation civile, ou encore un de ces délits particuliers au clergé que la méfiance du pouvoir civil a fait introduire dans les lois criminelles françaises (1).

Dans ce cas sera-ce le conseil d'État, juge légal de l'abus, qui devra être saisi, ou les tribunaux ordinaires pourront-ils l'être directement ?

Bien que la question ait été controversée, on peut aujourd'hui considérer comme constant, d'après la jurisprudence du conseil d'État et d'après celle de la Cour de cassation (voir notamment un arrêt du 26 juillet 1838 et un arrêt plus récent du 25 juin 1863), que, toutes les fois que le fait offre, fût-ce mélangé avec un autre caractère, celui de l'abus, la plainte doit être portée devant le conseil d'État, lequel, vérifiant la nature réelle du fait, ou appliquera les simples peines de l'abus, ou renverra la cause devant les tribunaux compétents, sans que ceux-ci d'ailleurs soient, dans ce dernier cas, liés par le renvoi dans leurs décisions. Ils ne le sont pas plus que par les autorisations de poursuivre données contre les fonctionnaires par application de l'art. 75 de la Constitution de l'an VIII.

Il en serait autrement du fait délictueux n'offrant pas le caractère d'abus, tel qu'il est prévu par les lois organiques, ou encore du fait qui n'aurait pas été commis par le prêtre dans l'exercice du culte.

II. De la procédure et de l'instruction.

Il résulte de l'art. 8 que le recours comme d'abus ne compète qu'aux parties intéressées elles-mêmes (conseil d'État, 24 juillet 1845, 27 mai 1846). A leur défaut il appartient aux préfets.

Le recours est porté devant le conseil d'État. Un décret du 25 mars 1813 avait transporté cette haute attribution aux cours impériales, mais il était resté sans exécution. Une ordonnance du 29 juin 1814 (art. 7) proclame de nouveau la compétence du conseil. « En principe, bien que la question ait été discutée, et indépendamment des inconvénients propres à toute juridiction exclusivement laïque en pareille matière, il semble que la haute fonction dont il s'agit ici soit mieux placée entre les mains de ce corps unique, le plus élevé dans la hiérarchie administrative, et pouvant se faire des traditions unifor-

(1) Telles sont les dispositions des art. 199 à 208 du Code pénal, qu'il serait trop long de reproduire ici, et qui sont relatifs : 1° aux contraventions propres à compromettre l'état civil des personnes; 2° aux critiques, censures ou provocations dirigées contre l'autorité publique dans un discours prononcé publiquement; 3° aux critiques, censures ou provocations dirigées contre l'autorité publique dans un écrit pastoral; 4° à la correspondance des ministres des cultes avec des cours ou puissances étrangères, sur des matières de religion.

Digitized by Google

mes, qu'elle ne le serait entre les mains des tribunaux de l'ordre judiciaire, plus soumis aux influences locales et sujets à adopter des jurisprudences différentes. »

L'affaire est instruite dans une forme purement administrative, après une instruction préalable par le ministre des cultes, sans les formalités, propres aux affaires contentieuses, de plaidoirie contradictoire, de publicité et de condamnation aux dépens (art. 8).

III. DÉCISION DU CONSEIL D'ÉTAT.

Le conseil statue sur les recours pour abus en assemblée générale (décret réglementaire du 25 janvier 1852, art. 13, 2°).

Le conseil statue, suivant les circonstances, de diverses manières.

Tantôt il refuse de prononcer l'abus et écarte le recours, sauf dans certains cas, sous réserve de l'appel à la juridiction ecclésiastique supérieure.

Tantôt il déclare l'abus, auquel s'ajoute quelquefois la suppression de l'écrit abusif (1).

Tantôt il prononce le renvoi à fins civiles ou à fins criminelles devant les tribunaux.

Dans ces derniers cas le conseil doit s'abstenir de cumuler avec le renvoi une déclaration d'abus qui pourrait exercer une influence trop considérable, au moins moralement, sur la juridiction saisie.

Telle est l'institution des appels comme d'abus en France.

En fait il n'est pas douteux que ces appels ont perdu de l'importance et du caractère irritant que leur avait donné autrefois la lutte entre deux pouvoirs rivaux qui se rencontraient sur une foule de terrains, ou des conflits d'attributions difficiles à régler.

(1) Cette suppression a été ordonnée, dans l'affaire des sept évêques que nous avons rappelée plus haut, par le décret de déclaration d'abus du 16 mai 1863.

Aujourd'hui, la séparation bien marquée de ces deux pouvoirs, la suppression des officialités, le principe constitutionnel et législatif qui a réduit aux pures affaires de discipline intérieure la juridiction ecclésiastique, tout cela a nécessairement rendu ces conflits bien moins fréquents, et particulièrement l'usurpation par l'autorité ecclésiastique sur les droits du pouvoir judiciaire civil est devenue à peu près impossible.

Mais, en même temps, il faut reconnaître que, par cela même, l'institution des appels comme d'abus est encore moins logique en principe qu'elle ne l'était autrefois.

A une époque, en effet, où un seul culte était reconnu, pratiqué et proclamé religion de l'État, on concevait plus facilement que l'État, en retour de cette protection exclusive, se crût fondé à se garantir contre l'influence prédominante de l'Église. Il n'en est plus de même sous un régime légal qui part du principe de la liberté des cultes, en reconnaît et protége également plusieurs, dont il se borne à assurer le libre exercice par l'action des lois de police.

Sous un semblable régime on conçoit plus difficilement que la garde des règles fondamentales d'un culte, qui n'est plus que celui de l'immense majorité des citoyens, puisse être confiée à un corps d'une situation très-élevée sans doute, mais entièrement laïque et dans le sein duquel peuvent se trouver des personnes attachées à des cultes dissidents. Dès lors tout ce qui, dans les matières visées par le 6e article organique du concordat, tient au spirituel et touche au gouvernement canonique de l'Église (§ 3 et 4), se concilie mal avec ce système général et y constitue une anomalie frappante.

Quant aux cas d'excès de pouvoir au

Digitized by Google

regard de l'autorité civile (bien que ces cas soient devenus nécessairement plus rares qu'autrefois par les raisons que nous avons déduites plus haut), aux cas de contravention aux lois de l'État, et enfin aux actes injurieux ou oppressifs à l'égard des particuliers, le principe de l'intervention de l'État est assurément plus légitime; mais, indépendamment des inconvénients des définitions trop larges et trop peu précisées qui, même en ces matières, pourraient, dans des temps difficiles, prêter à quelque arbitraire, on se demande s'il y a réellement une grande utilité et une grande efficacité dans le recours pour abus.

Si on laisse de côté les cas de délit ou quasi-délit caractérisé de droit commun (cas auxquels le recours pourrait être organisé à part), et pour s'en tenir à la matière spéciale, qui nous occupe ici, de l'*abus simple* proprement dit, auquel le conseil d'État lui-même n'applique qu'une censure dépourvue de sanction, il est évident qu'aucun avantage réel ne compense le scandale et l'irritation que de semblables procès sont de nature à faire naître. Réduite à ces termes, la déclaration d'abus se résume, dans une certaine mesure, à une sorte d'appel à l'opinion, qui souvent suffirait seule à faire justice des excès qui pourraient se produire des deux parts.

Cf. de Marca, *de Concordia Sacerdotii et Imperii;* Van Espen, *Tractatus de Promulgatione rerum ecclesiasticarum;* Février, *de l'Abus;* d'Héricourt, *Lois ecclésiastiques;* Thomassin, *Discipline de l'Église;* Jousse, *Nouveau Commentaire sur l'édit concernant la juridiction ecclésiastique*, Paris, 1757; Durand-Maillane, *Dictionnaire canonique;* Affre, *Traité de l'Appel comme d'Abus*, Paris, 1845; Dujour, *Police des cultes;* Dalloz, *Nouveau Répertoire*, v° CULTE; de Cormenin, *Questions de droit administratif*, au mot *Appel comme d'abus.*

USUARD, auteur d'un des meilleurs martyrologes du moyen âge, vécut au neuvième siècle et fut prêtre et religieux de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris. En 858 il se rendit en Espagne, chargé par son abbé de chercher les reliques du martyr S. Vincent dans les ruines de Valence. Les Maures ayant occupé tous les accès de la province, Usuard fut obligé de retourner à Cordoue, où il obtint les corps des saints martyrs George, Aurélius et Natalie. Il revint avec ces restes précieux à Paris. Là Charles-le-Chauve, qui savait combien Usuard était versé dans l'histoire de l'Église, le chargea d'écrire un martyrologe dont on avait alors un grand besoin, vu que les œuvres de ce genre qui existaient ne suffisaient plus. Usuard se mit à l'œuvre et composa un martyrologe fondé sur les anciens martyrologes latins de S. Jérôme, de Bède, du diacre Florus et de l'évêque Ado, de Vienne. Il le dédia au roi en 876 ou 877. Usuard recueillit la vie des saints avec beaucoup de soin et de recherches. Il avait pour but de corriger les fautes de ses prédécesseurs, d'éviter la sécheresse des uns, la surabondance des autres. Son travail eut tant de succès qu'il fut bientôt admis dans la plupart des Églises et des couvents de France, d'Italie, d'Angleterre et d'Espagne. Seulement chaque Église y ajouta ses propres saints, de sorte que le livre d'Usuard reçut un supplément particulier dans presque chaque couvent et chaque cathédrale. Cet ouvrage, qui est la base du Martyrologe romain, fut imprimé pour la première fois à Lubeck, en 1475, et c'est l'édition que citent les Bollandistes sous le titre de *Maxima Lu-*

Digitized by Google

becana. Il s'en fit depuis lors de nombreuses éditions nouvelles. La première édition critique est celle du Père Sollier, Jésuite, publiée en 1714 à Anvers, avec une préface de l'éditeur sur les anciens martyrologes et de savantes explications. Bientôt après, c'est-à-dire en 1718, parut l'édition du Bénédictin Jacques Bouillant, d'après le manuscrit, original, disait-il, conservé à Saint-Germain-des-Prés (contrairement à l'opinion de Sollier, qu'il prétendit corriger en plusieurs endroits). Cela n'empêche pas qu'on préfère l'édition plus savante de Sollier, qui fut ajoutée plus tard aux tomes VI et VII du mois de juin, dans les actes des Bollandistes.

Cf. *Histoire littéraire de la France*, V, 436-445; Tassin, *Hist. des Savants de la congrégation de Saint-Maur*; Schröckh, *Hist. de l'Église*, XXIII, 218, et l'article MARTYROLOGES.

KERKER.

USURAIRE (INTÉRÊT). L'Église, s'appuyant sur la loi mosaïque (1) et sur la parole de Jésus-Christ (2), a admis le principe général qu'il ne faut pas demander l'intérêt de l'argent prêté. Les canons apostoliques (3), S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin et beaucoup d'autres Pères (4), le premier concile universel de Nicée, de 375 (5), les Papes Urbain III (1185) (6), Alexandre III, au 3e concile de Latran (1179) (7), Innocent III, au 4e concile de Latran (1205) (1), Grégoire X, au second concile de Lyon (1274) (2), Clément V, au concile de Vienne (1377) (3), insistèrent énergiquement sur ce principe, et menacèrent l'usurier notoire d'infamie et de tous les préjudices légaux qui en résultaient, notamment de la perte du droit de tester, du refus de la sépulture ecclésiastique, si l'usurier mourait sans avoir donné satisfaction (4). Mais, loin de contredire par ces défenses les lois civiles, l'Église se trouvait au contraire en harmonie parfaite avec elles; car le droit civil romain déclarait aussi le prêt un contrat essentiellement gratuit. Si le droit romain permet à côté de cela la stipulation de l'intérêt d'un argent prêté au moyen d'un contrat spécial (*fœnus*, différent du *mutuum*), l'Église reconnaît aussi ce droit spécial (par exemple, au cas où il résulte pour le prêteur la cessation d'un bénéfice ou la menace d'une perte, *lucrum cessans* ou *damnum emergens*, elle permet de demander plus qu'on n'a prêté) (5). L'Église entend par intérêt usuraire le profit tiré du prêt lui-même, sans qu'il y ait d'autre titre légal extérieur. Elle n'a pas défendu de convenir du payement d'intérêts par un contrat (*fœnus*, *census*), et n'a pas désapprouvé des intérêts modérés dans plusieurs cas soumis à sa décision. Ainsi elle a ouvert une voie aux capitalistes pour placer leurs capitaux à intérêts, seulement sous des formes différentes répondant aux circonstances (6); elle a veillé avant tout le monde à ce que le pauvre pût obtenir de l'argent sur gage à des intérêts modérés, en fondant les monts-de-piété (7), qui ont été développés de nos

(1) *Deut.*, 23, 19-20 : « Vous ne prêterez point à usure à votre frère, ni de l'argent, ni du grain, ni quelque autre chose que ce soit, mais seulement aux étrangers. Vous prêterez à votre frère ce dont il aura besoin sans en tirer aucun intérêt. »

(2) *Luc*, 6, 35 : « Mais, pour vous, aimez vos ennemis, faites du bien, et prêtez sans en rien espérer. »

(3) *Can. apost.*, c. 45.

(4) C. 1 sq., c. 14, quæst. 3.

(5) C. 17.

(6) C. 10, X, *de Usur.*, V, 19.

(7) C. 25 (c. 3, X, eod.).

(1) C. 67 (c. 18, X, eod.).

(2) C. 26, 27 (Sext., c. 1, 2, *de Usuris*, V, 5).

(3) Clem. c. un., eod., V, 5.

(4) C. 3, X, *de Usur.*, V, 19. Sext., c. 3, *de R. J. V.*, ult.

(5) *Voy.* PRÊT.

(6) *Voy.* ACHAT DE RENTES.

(7) *Voy.* MONTS-DE-PIÉTÉ.

Digitized by Google

jours par la création des caisses d'épargne.

PERMANÉDER.

USURE. Les anciens moralistes entendent par usure, *usura*, le profit illicite qu'on retire d'un contrat gratuit, et surtout l'intérêt tiré de l'argent (1), par cela qu'ils considèrent le prêt d'argent comme un contrat gratuit. Dans le langage moderne on entend surtout par usure le profit illicite qu'on retire d'un contrat quelconque. Il est dans la nature des choses que l'usure s'attache surtout au prêt. Quoique l'Église tolère qu'on perçoive des intérêts, il faut cependant considérer comme usure toute perception d'intérêt dépassant le taux de l'intérêt légal du pays où l'on contracte. L'Église ayant frappé d'excommunication l'usure proprement dite, on a pu se demander si la peine atteint l'usure dans le sens moderne. La réponse est nécessairement négative, car il n'est pas douteux que la législation ecclésiastique n'a voulu empêcher par sa pénalité que l'usure proprement dite, et le principe subsiste toujours : *Cessante causa cessat effectus.* Nous n'affirmons point par là que l'usure ne soit point un péché grave dès que la matière en est importante; seulement il n'est pas du ressort du for extérieur et n'appartient qu'au for intérieur de l'Église.

USURE CHEZ LES HÉBREUX. La Thora (la loi) contient, d'après les rabbins, six défenses de l'usure (*leges negativæ*), qui se réduisent aux trois textes suivants :

1. *Exode*, 22, 24 : « Si vous prêtez de l'argent à ceux de mon peuple qui sont pauvres, vous ne les presserez point comme un exacteur, כנושה. »

2. *Lévitique*, 25, 35-37 : « Si votre frère est devenu fort pauvre, ne prenez point d'intérêt de lui, נשך; vous ne lui donnerez point votre argent à usure, תרבית. Vous n'exigerez point de lui plus de grains que vous ne lui en aurez donné. »

3. *Deut.*, 23, 20 : « Vous n'arracherez point à votre frère (*non inferes morsum fratri*, תשיך) l'intérêt de votre argent, l'intérêt de votre grain, l'intérêt de quoi que ce soit, דכר, qui puisse être placé à intérêt, אשר ישך. »

Ils distinguent par conséquent entre l'intérêt (נֶשֶׁךְ, coup de dent) et l'usure (תַּרְבִּית, accroissement), et ils rapportent l'intérêt à un profit direct d'argent, l'usure à un profit d'une autre nature. C'est de l'intérêt, *neschech*, quand vous prêtez un sicle pour qu'on vous rende cinq deniers, ou que vous prêtez deux mesures de blé pour en avoir trois; c'est de l'usure, *tharbith*, quand on retire indirectement du profit de fruits quelconques, quand, par exemple, quelqu'un reçoit du blé et promet en revanche du vin, ou s'engage à livrer des objets en nature qu'il ne possède pas encore (1). Les rabbins reconnaissent dans les deux cas deux espèces d'usure: l'usure proprement dite, רבית קצוצה, *usura determinata*, et une usure impropre, אבק רבית, *pulvis usuræ*, *usura impropria*, *quasi-fœnus*, acte auquel la poussière de l'usure s'attache, *usura subtilis*, *instar pulveris*, *ut usuram esse vix animadvertatur* (2). La première espèce, disent-ils, est défendue par la loi, la seconde par les Pères; la première appartient à la justice, qui prononce la restitution, la seconde ne regarde que la conscience du créancier; on peut la punir, mais on ne peut ordonner de restitution. La restitution, dans le cas d'usure directe, se restreignait au délinquant, mais ne s'étendait pas à ses enfants, sauf le cas où la restitution devait avoir lieu, non en argent, mais en vêtements, va-

(1) *Voy.* PRÊT, USURAIRE (intérêt).

(1) *Bab. mez.*, V, 1.
(2) Buxtorf, *Lex.*, s. v. אבק.

Digitized by Google

ses, instruments ou animaux, et où l'honneur du père la réclamait, מפני כבוד אביה, c'est-à-dire quand le père avait compris son injustice et avait eu l'intention de restituer. Les rabbins donnent comme exemple de l'usure directe le cas, par exemple, où quelqu'un fait crédit à la condition de demeurer pour rien ou pour un prix médiocre dans la maison de l'emprunteur (*debitor*); le cas où quelqu'un retire tout l'usufruit d'un champ avant d'avoir rempli les formalités de l'acquisition. Les deux cas sont soumis aux tribunaux, c'est-à-dire exigent restitution.

L'usure improprement dite, *quasi-fœnus*, אבק ربית, est ou usure antérieure, *usura præcedens*, ר מוקדמת, c'est-à-dire tout présent fait dans l'intention d'obtenir plus facilement un emprunt, ou usure postérieure, *usura subsequens*, ר מאוחרת, c'est-à-dire tout présent qu'on fait après l'emprunt obtenu. Les talmudistes étendent l'usure postérieure aux témoignages d'honneur, aux services intellectuels, spécialement à l'instruction. Le débiteur ne doit pas prévenir le créancier par son salut s'il ne le faisait pas avant l'emprunt. Mais ils ne cessent de remarquer qu'il y a des actes qui ont l'apparence de l'usure, שחק כמו ربית, sans être usuraires et sans être défendus, et ils établissent là-dessus la règle suivante : la Thora ne défend d'autre profit que celui qui du débiteur passe au créancier, ربית הבאה מן חלוה למלוה. Nous voyons combien les lois sur l'usure étaient sacrées aux yeux de l'Israélite d'après les textes connus du Psaume 14, 8 ; d'Ézéchiel, 18, 8 ; des Proverbes, 28, 22 ; d'après les malédictions prononcées par les anciens contre l'usure et conservées dans une foule de proverbes : « Qui prête avec intérêt perd sa fortune ; » « Qui fait l'usure perd ce qu'il a et ce qu'il n'a pas » (le capital et les intérêts) (1), etc., etc. Les maîtres judaïques exceptent de ces strictes dispositions les sages, חכמים, les orphelins, les synagogues et les écoles. Quand des sages qui se font mutuellement des emprunts y joignent des cadeaux, il faut considérer ces cadeaux comme des dons volontaires, puisqu'ils savent combien le péché de l'usure est grand. De même un tuteur peut confier la fortune d'un orphelin à un homme sûr et riche, à la condition qu'il supportera seul la perte et qu'il partagera le profit avec l'orphelin.

Il en est autrement des relations des Juifs avec les étrangers, נכרי, les non-Juifs (2). S'appuyant sur le Deutér., 23, 20 : « Vous ne prêterez à usure qu'aux étrangers, mais non à votre frère, afin que le Seigneur votre Dieu vous bénisse en tout ce que vous ferez », tous les rabbins considèrent l'usure (*usura*, dans le sens canonique) à l'égard des étrangers (non-Israélites) comme permise. La Mischna dit (3) : « Il n'est pas permis de prendre d'un Israélite, צאן ברזל (toute pièce de bétail pour laquelle on répondait) (4), ce serait de l'usure, mais bien d'un païen. » On peut prêter à intérêt au païen et en emprunter à intérêt. Il en est de même des prosélytes de la porte.

Maïmonides explique, d'après le *Sepher Sephri*, le texte du Deutéronome, 23, 21, dans le sens d'une loi affirmative : « Tu prendras ; » ce que d'autres (Nachmanides) contestent, n'admettant le texte que dans un sens explicatif et comme une permission : « Tu pourras prendre. » Mais il est licite de recevoir des intérêts, disent-ils, quand ils reposent sur un contrat mutuel, librement contracté, et ne sont pas défen-

(1) Buxtorf, *Lex.*, s. v. ربית, fol. 2189.
(2) Cf. *Lév.*, 25, 35.
(3) *Bab. mez.*, V, 6.
(4) Cf. Buxtorf, s. v. צאן.

Digitized by Google

dus par la loi naturelle. Ainsi, quoique, d'après la Thora, il ne soit pas défendu de prendre des intérêts à des païens, les Pères défendent néanmoins l'usure directe, *usura determinata*, ל קצוצה, à moins que la nécessité, le besoin de vivre ne l'exige, אלא בכדי חיין. Cette loi avait pour but, disent-ils, d'empêcher les rapports intimes entre le juif et le païen. Il ne fallait pas cependant y comprendre l'usure improprement dite, *pulvis usuræ*, ל אבק, et elle ne regardait pas le savant, le sage, pour lequel on ne pouvait craindre le commerce avec les païens, d'après l'axiome : *Cessante causa cessat effectus* (1).

Les défenses mosaïques de l'usure partent de ce principe que les pauvres seuls ont besoin d'emprunter, qu'on ne peut leur refuser ce qu'ils demandent, à plus forte raison songer à s'enrichir à leurs dépens. Le prêt étant considéré comme une obligation imposée par l'amour du prochain excluait nécessairement tout profit pour le prêteur. La dette ne peut s'accroître par elle-même, car elle ne ferait qu'accroître la pauvreté, danger contre lequel la loi mosaïque prend les plus grandes, les plus admirables précautions. Les dispositions légales des législations modernes sur l'intérêt partent d'idées premières toutes différentes.

Cf. PRÊT.

SCHEGG.

USUS. *Voyez* COUTUME.

UT, RÉ, MI, etc. *Voyez* GUY D'AREZZO.

UTRAQUISTES. *Voyez* BOHÊMES (*frères*), HUS, HUSSITES, JACQUES DE MIES.

UTRECHT. L'Église d'Utrecht fut fondée au troisième siècle par S. Willibrod. Elle étendit jusque sous le règne de Philippe II sa juridiction sur de vastes territoires, sur tout le nord des Pays-Bas, constituant la presque totalité de la Hollande actuelle. Philippe II crut utile d'opposer à la puissance de la noblesse néerlandaise une hiérarchie ecclésiastique forte et richement constituée, et obtint de Rome que le grand diocèse du nord fût, comme ceux du sud, divisé en plusieurs diocèses particuliers (1559). Dès lors, à côté d'Utrecht, qui demeura le siége d'un archevêque, furent constitués les diocèses de *Harlem*, *Middelbourg*, *Lewarden*, *Deventer* et *Gröningue*. Mais la nouvelle organisation ne put jeter de profondes racines; car ce fut précisément à cette époque et en partie par suite des mesures prises par Philippe II que s'éleva la violente lutte des Néerlandais (1) contre la domination espagnole; la révolution religieuse marcha de pair avec la révolution politique; dans les provinces où la révolution politique l'emporta la majorité de la population embrassa le protestantisme réformé. C'est ce qui eut lieu dans tout le nord, où se fonda la république hollandaise, particulièrement vouée au calvinisme.

De tristes jours suivirent pour les Catholiques demeurés fidèles. Les églises furent dépouillées de leurs biens, la pratique publique de la religion fut interdite, et c'est ainsi que les siéges épiscopaux à peine fondés tombèrent avec l'antique et respectable Église d'Utrecht elle-même. Il ne subsista au milieu de la ruine universelle de l'Église catholique de Hollande que les deux chapitres d'Utrecht et de Harlem. Ce pays, autrefois l'objet spécial de la sollicitude de l'Église, fut réduit à l'état d'une simple mission, que le Saint-Siége soutint directement en nommant, l'année même de la mort du dernier archevêque d'Utrecht, *Frédéric de Schenk*, par

(1) Seldenus, *de Jure naturali et gentium*, VI, 9, 10.

(1) *Voy.* PAYS-BAS.

Digitized by Google

l'intermédiaire du nonce de Cologne, *Sasbold Vosmer,* Néerlandais, administrateur du diocèse (1580), avec le titre de vicaire général. A la mort du dernier archevêque le gouvernement espagnol avait essayé de lui donner à deux reprises un successeur ; mais les armes des insurgés avaient prévalu, et les prélats nommés ne purent jamais mettre les pieds dans le diocèse qui leur avait été destiné et que Sasbold administra à leur place.

En 1583 le Pape Grégoire XIII étendit sa sollicitude sur toute la Hollande, dont il nomma Sasbold vicaire apostolique ; en 1602, alors qu'on ne put plus espérer faire occuper régulièrement le siége d'Utrecht, Sasbold, outre son titre de vicaire apostolique de toute la république, reçut celui d'archevêque de Philippes. Les choses durèrent ainsi pendant un certain temps.

Les successeurs de Sasbold furent les vicaires apostoliques, archevêques *in partibus, Roven* (1633-1651), *Jacques de la Torre* (1651-1661), *Neerkassel* (1661-1688) et *Pierre Codde*, à dater de 1688. A côté des vicaires apostoliques et sous leur direction les anciennes églises épiscopales étaient administrées par des provicaires, entourés, comme les vicaires apostoliques, d'un conseil, nommé vicariat, qui se composait autant que possible de ce qui restait des anciens chapitres.

Ainsi, eu égard aux tristes circonstances extérieures, on avait suffisamment pourvu aux besoins de l'Église hollandaise, d'autant plus que les ordres religieux secondaient efficacement le clergé séculier.

Nous avons nommé Pierre Codde, et ce nom rappelle de graves et pénibles souvenirs. Mais il faut d'abord remonter plus haut.

Jansénius était mort en 1640, après avoir été professeur de l'université de Louvain de 1616 à 1636 et pendant quatre ans évêque d'Ypres.

Ce fut de Jansénius et de son coopérateur, l'abbé de Saint-Cyran, que data la tendance politiquement et religieusement révolutionnaire connue sous le nom de *jansénisme,* qui agita le dix-septième et le dix-huitième siècle, qui contribua si efficacement à la révolution de 1789, et qui, tout épuisée qu'elle est, tient encore bien des esprits sous sa fascination.

Le jansénisme trouva un facile accès en Hollande. La proximité seule de l'université janséniste de Louvain explique comment la contagion gagna si rapidement la Hollande.

Les états généraux de leur côté eurent intérêt à favoriser l'agitation et les nouvelles tendances des catholiques néerlandais, puisque d'une part c'était un sûr moyen de troubler une Église qui était odieuse aux Hollandais et que d'autre part ce nouveau parti ne cachait pas ses sympathies pour les idées réformées.

Le moment politique était d'ailleurs grave. Jansénius avait, dès 1635, déclaré dans des cercles influents qu'il était d'avis que la Belgique devait, comme la Hollande, secouer le joug espagnol, et former avec celle-ci une confédération à la façon de celle des cantons suisses. Il est probable que des démarches furent faites dans ce sens, et, quoique l'espoir de voir les provinces du sud former la confédération projetée s'évanouit bientôt, la république batave dut s'apercevoir que le parti politique de la Belgique était la chair de sa chair, le sang de son sang, et qu'il était comme elle animé d'un esprit absolument hostile aux principes des États conservateurs de l'Europe.

Il y avait plus ; les Jansénistes créaient par leurs menées et leurs intrigues de continuels et graves embarras au gouvernement français. Il était naturel que la Hollande, menacée alors par la France, cherchât à soutenir de toutes manié-

Digitized by Google

res un parti qui pouvait lui être utile.

Ainsi, d'un côté, le jansénisme pouvait compter sur la politique de la Hollande, et, quand on songe à l'oppression terrible qu'elle fit peser sur la religion catholique, on peut se figurer les ressources qu'elle avait à sa disposition pour mener à bonne fin ses secrètes espérances.

D'un autre côté, si ces idées de politique nationale n'avaient que peu d'influence sur les Catholiques hollandais, il y avait cependant une portion assez considérable de ces mêmes Catholiques, surtout dans le clergé, qui était accessible à un système nouveau, changeant de masque suivant le goût de celui à qui il cherchait à plaire. Ce fut surtout l'austérité hypocrite des Jansénistes qui séduisit les prêtres de ce pays, naturellement enclins au rigorisme. Dans un autre sens encore les esprits étaient préparés à se laisser entraîner à une certaine hostilité contre l'Église catholique. Nous avons vu que les ordres religieux, à peine tolérés par le gouvernement, prenaient une part très-active au ministère pastoral en Hollande, et cette participation était d'autant plus nécessaire qu'on manquait généralement de prêtres séculiers. Les Jésuites se montraient actifs et dévoués en Hollande comme partout ailleurs; ce dévouement fut précisément l'origine de la disposition inquiète, jalouse et finalement hostile du clergé séculier. Il ne s'agissait pas seulement en Hollande des petites rivalités ordinaires qui peuvent naître entre le clergé régulier et le clergé séculier ; l'envie était excitée contre les Jésuites moins par leurs talents réels que par l'accord, par l'unité avec lesquels ils exerçaient leur ministère et qui leur donnaient une grande influence sur les fidèles. La sage condescendance qu'ils pratiquaient dans le confessional, et qui leur attirait un grand nombre de pénitents, était pour les esprits rigoristes l'objet d'un blâme amer et d'un vif mécontentement. Ce n'était pas encore le point le plus important. La Hollande était une mission apostolique, elle en portait partout le caractère ; il n'y avait presque plus aucun bénéfice particulier ; les curés étaient eux-mêmes des missionnaires qui n'avaient à leur tête qu'un vicaire apostolique. C'était évidemment une cause de fréquents conflits de juridiction. On opposait mesquinement des entraves au ministère des réguliers, et les religieux eux-mêmes, les Jésuites en particulier, tiraient de ce fait, qu'il n'y avait pas de hiérarchie régulière en Hollande, des conséquences insoutenables. Quoique leur intention fût bonne et quoiqu'il eût été d'une sage administration de les laisser agir largement et librement, l'indépendance qu'ils s'arrogeaient à la fois à l'égard du vicaire apostolique et des curés n'était pas justifiée.

De temps à autre la réconciliation entre les deux partis s'opérait, surtout par l'intervention du Saint-Siége, mais on n'arrivait pas à une paix stable et profonde. Les Jésuites outrepassaient souvent des conventions peu praticables en elles-mêmes, le clergé séculier devenait de plus en plus irritable et exigeant. On mêla tous ces faits fâcheux, toutes ces causes d'agitations et de désaccord au jansénisme, et, quoiqu'il faille reconnaître qu'on a exagéré d'une manière ridicule leur influence, on ne peut mettre en doute le fait même du concours de toutes ces causes de désordres. Il en résulta peu à peu dans une fraction du clergé hollandais, surtout du côté des vicaires apostoliques et du vicariat d'Utrecht, une aversion prononcée, non-seulement contre les Jésuites en général, mais contre la constitution et la discipline de l'Église dont ils étaient les principaux représentants.

Digitized by Google

Ce qui augmentait la gravité de cette situation, c'est que le clergé se trouvait en lutte avec un ordre contre lequel le jansénisme semblait spécialement vouloir porter ses coups.

On comprend, d'après tout ce qui précède, combien les circonstances favorisaient la propagande du jansénisme et pourquoi l'esprit révolutionnaire put de si bonne heure remuer la Hollande et y établir son empire. Les premières traces certaines de son existence éclatèrent sous le vicaire apostolique Neerkassel, qui entretenait une correspondance intime avec les chefs des jansénistes français, accueillit dans son ressort un grand nombre de jansénistes, et qui, en 1670, adressa au Saint-Siége des réclamations exorbitantes contre les Jésuites. Pierre Codde dut achever ce qu'il avait commencé. Un parti déjà à moitié janséniste sut demander et obtenir de la cour de Rome ce personnage en qualité de vicaire apostolique. La joie de sa nomination fut extrême dans les états généraux, qui habituellement se préoccupaient peu du sort des Catholiques. Ce qui prouva combien le nouveau vicaire était impliqué dans les menées, les opinions et l'entêtement des jansénistes, ce fut le refus qu'il fit, dès l'origine de son administration, de siguer le formulaire d'Alexandre VII, qui était dirigé contre les erreurs du parti, et surtout contre leur fameuse distinction entre le droit et le fait, *fides et factum*. Le mauvais esprit de Codde fut dénoncé à Rome dès 1694; mais Codde sut maintenir le Saint-Siége dans l'erreur à son égard par la défense qu'il y envoya, et Innocent XII le déclara franc et libre de toutes les accusations portées contre lui. Toutefois ces accusations réellement fondées se reproduisirent devant la congrégation de la Propagande, qui se vit dans le cas d'appeler le vicaire apostolique à Rome, en 1699, pour conférer verbalement avec lui sur les affaires de la Hollande.

Quoique la lettre du cardinal Barberini, appelant le vicaire apostolique, présente évidemment le caractère d'une citation officielle, il ne paraît pas qu'on eût encore à Rome la conviction complète de la culpabilité de Pierre Codde. Dans tous les cas une explication verbale était plus propre qu'une correspondance écrite à faire éclater les véritables dispositions d'un mandataire qui était fort habile à dissimuler ses sentiments. Codde savait bien pourquoi on l'engageait à venir à Rome; aussi ne se hâta-t-il en aucune façon, et il fallut une troisième invitation pour qu'il s'y rendît, en 1700.

La première conférence suffit pour écarter les voiles qui cachaient la vérité; la congrégation trouva l'apologie écrite que présenta Codde insuffisante, et Clément XI se vit obligé de suspendre de toutes ses fonctions de vicaire apostolique Pierre Codde, convaincu de sentiments jansénistes, et de lui donner un provicaire dans la personne de *Théodore Van Cock* (31 mai 1702). A dater de ce moment éclata la résistance du parti janséniste et semi-janséniste, qui toutefois ne formait que la minorité des fidèles et du clergé. La première chose que fit le parti fut d'adresser un Mémoire au Saint-Père pour lui démontrer la parfaite innocence de Pierre Codde et lui prouver que toute la faute devait retomber sur la tête des Jésuites, qui, dans l'intervalle, s'étaient mis à combattre sans merci le jansénisme. Toutefois ce Mémoire fut inutile, et le nonce de Cologne engagea les Catholiques à se soumettre à l'autorité de Cock. Alors les chapitres de Harlem et d'Utrecht, qui s'arrogeaient sans droit ce nom respectable, protestèrent contre le nouveau provicaire, qui n'avait, disaient-ils, pu être nommé sans le consentement des chapitres en question. Le gouverne-

Digitized by Google

ment, évidemment sollicité, ne manqua pas de donner son appui à la résistance. Les états de Hollande et de Westfriesland demandèrent en 1702 que Van Cock eût à s'abstenir de l'exercice des fonctions de vicaire apostolique; les états d'Utrecht s'adjoignirent en 1703 à cette exigence, et, comme Van Cock n'en continuait pas moins à remplir avec intrépidité son devoir parmi la grande majorité des Catholiques restés fidèles, les sectaires parvinrent enfin à le faire bannir du pays (1703). Rome, de son côté, annula tout ce que firent les prétendus chapitres et prononça l'excommunication contre les récalcitrants. Les chapitres répondirent avec la perfidie alors si générale, en en appelant au Pape mieux informé, *ad Papam melius informandum*. En attendant Codde, à la demande des états généraux, était revenu de Rome (févr. 1703). Il rédigea sa seconde apologie, qui n'eut d'autre conséquence que de lui faire enlever complétement son titre et ses fonctions par une décision de Clément XI, en date du 3 avril 1704. Le gouvernement hollandais intervint en sa faveur, mais sans succès; une troisième apologie demeura sans réponse. La vengeance qu'on en tira ne se fit pas attendre; les Jésuites et leurs partisans furent tous chassés du pays, et ce décret de bannissement fut renouvelé en 1709 et 1718. En 1705 le Saint-Père nomma *Gérard Potkamp* vicaire apostolique de la Hollande, qui, dans l'intervalle, avait été administrée par le nonce de Cologne et l'internonce de Bruxelles. Le parti janséniste n'eut rien à objecter contre sa personne, car il connaissait mieux que Rome les opinions du nouveau vicaire apostolique, et, si Potkamp n'était pas mort la même année, il n'aurait pu échapper à une sévère enquête. Après sa mort le nonce de Cologne administra de nouveau la mission de Hollande.

L'Église gagna chaque année quelques-uns de ses enfants infidèles. Le clergé de Harlem abandonna le drapeau du jansénisme, et la division se mit même dans le camp de l'ancien vicariat d'Utrecht. En 1707 le Pape nomma *Adam Dæmen*, d'Amsterdam, vicaire apostolique, et il rencontra presque partout l'obéissance qui lui était due. Cependant ceux d'Utrecht persistaient toujours dans le refus de reconnaître leur nouveau supérieur, par le seul motif qu'ils savaient que c'était un adversaire prononcé du jansénisme; mais aux yeux du monde ils ne rougissaient pas de prétendre que c'était uniquement parce qu'on méconnaissait le droit qu'ils avaient d'élire le vicaire, tandis que peu auparavant ils s'étaient soumis sans difficulté à l'autorité de Potkamp, qui, comme tous les vicaires, avait été nommé par Rome. Le nonce, ayant en vain averti le chapitre et le clergé d'Utrecht, les déclara rebelles et défendit au peuple catholique de communiquer avec eux. Le parti, traître à sa foi et à son Église, n'eut encore d'autre recours que le gouvernement; celui-ci se déclara en 1709 contre Dæmen et lui défendit de mettre le pied en Hollande. Il administra de Cologne l'Église qui lui était confiée et mourut en 1717.

Son successeur, *Jean de Bylerelt*, trouva la même résistance de la part des jansénistes et du gouvernement, et dirigea les Catholiques de Hollande, à dater de 1719, d'Arnheim, où il s'était établi. La fraction rebelle, quoique toujours en minorité, se fortifia ou du moins s'entêta de plus en plus.

Le *schisme* avait positivement éclaté à la suite des résistances que nous venons d'énumérer. Le chapitre d'Utrecht, comme il se faisait appeler, gouvernait les Catholiques tombés dans l'hérésie, et, afin que le clergé janséniste pût se renouveler, le chapitre donna, d'après le conseil de Van Espen, à ses étudiants

Digitized by Google

en théologie des démissoires, et les envoya tantôt en Irlande, tantôt aux évêques appelants de France pour les faire ordonner prêtres. La Confirmation fut administrée à la communauté janséniste par *Dominique-Marie Varlet* en 1719. C'était un missionnaire français, janséniste de cœur. Nommé en 1718, par le Pape, coadjuteur de l'évêque de Babylone et sacré évêque de Candon, il se mit en route et traversa la Hollande. On le pria, à son passage, d'administrer la Confirmation, après quoi il partit. Nous le retrouverons plus loin.

Ce fut en 1719, c'est-à-dire la même année, que le schisme entra dans sa seconde période. La bulle *Unigenitus* avait paru, comme on le sait, à cette époque ; elle était dirigée contre les *Réflexions morales* du P. Quesnel, qui étaient fortement entachées de jansénisme. La bulle devait mettre un terme à l'hérésie. Le soi-disant chapitre d'Utrecht eut alors une occasion solennelle de prouver que le reproche de jansénisme qu'on lui adressait était une calomnie et que la violation de son bon droit avait été l'unique motif de son schisme ; mais il fit ce que tout le monde en attendait ; encouragé par le nombre toujours croissant des appelants qui affluaient en Hollande, il refusa d'admettre la bulle du Pape, et cette démarche décisive consolida le parti en lui donnant une unité plus prononcée. On comprend que le Saint-Siége excommunia dès lors formellement les sectaires; mais les choses devaient empirer encore. Le chapitre d'Utrecht, voulant assurer l'existence de l'Église schismatique, pensa à élire un évêque, et les autorités jansénistes, Van Espen naturellement en tête, se prononcèrent en faveur du droit qu'avait l'Église d'Utrecht de procéder à cette élection. En 1722 les rebelles mandèrent leur projet à Rome, qui les laissa sans réponse, et en 1723 le prétendu chapitre métropolitain d'Utrecht, composé de sept prêtres, élut au titre d'archevêque *Cornelius Steenhoven*. Il s'agit alors de le faire sacrer ; mais on ne trouvait pas d'évêque qui voulût prêter son ministère, quand parut l'homme qu'il fallait dans la personne de Varlet. Varlet avait en 1720 abordé les rives occidentales de la mer Caspienne et se disposait à se rendre à son lieu de destination ; mais la réputation de ses sentiments véritables l'avait précédé. Le Saint-Père l'avait suspendu à cause de ses erreurs jansénistes, qui se révélaient de plus en plus, et surtout à cause de sa conduite anticanonique en Hollande, et cette sentence lui fut signifiée aux frontières de la Perse par l'évêque d'Ispahan. Varlet revint en Hollande, prit ouvertement le parti des appelants et consentit à sacrer l'évêque élu par le chapitre d'Utrecht. Van Espen avait, à la satisfaction du parti, résolu les difficultés canoniques que présentait ce sacre. Rome naturellement s'éleva contre ces violations répétées des canons. Benoît XIII, par son bref du 21 février 1725, déclara l'élection nulle, le sacre illicite et maudit, et avertit de nouveau les Catholiques demeurés fidèles d'éviter tout rapport avec les Jansénistes. Le schisme était consommé. C'est ici le moment de revenir sur ce que nous venons de rapporter.

Les schismatiques d'Utrecht trouvèrent de tout temps des défenseurs. On prétendit d'abord que le *droit formel* était du côté des schismatiques. Il n'est pas difficile de répondre, et cette réponse seule résout toute la question ; ce droit n'était dans aucun cas absolu, et il était toujours libre au Saint-Siége de se prononcer contre les hommes élus par cette Église, et cette résistance à la décision du Saint-Siége n'était pas autre chose qu'une révolte. Mais dans le fait l'hypothèse est fausse.

Digitized by Google

Les gens d'Utrecht n'avaient en aucun cas le pouvoir d'élire un métropolitain pour toute la Hollande (comme ils se le permirent); car, si l'Église d'Utrecht jouissait encore de son privilége, les autres Églises avaient évidemment un droit égal. Mais ils n'avaient pas même le droit d'élire un évêque pour le diocèse d'Utrecht; ils en avaient la conscience eux-mêmes, par cela qu'ils imaginèrent si tard de faire valoir leur prétendu pouvoir. L'ancien chapitre dont ils se prétendaient la continuation n'avait pas eu ce droit; Charles-Quint le lui avait enlevé et le consentement de Rome avait validé légalement cet acte de l'empereur. Enfin ce collége d'Utrecht n'était en aucune façon la continuation de l'ancien chapitre d'Utrecht et ne constituait pas par lui-même un chapitre; il ne portait que le nom et n'avait que la valeur d'un vicariat depuis le temps des vicaires apostoliques, ce que prouvent encore le peu de relations dans lesquelles ses membres étaient les uns vis-à-vis des autres et l'extrême rareté de leurs réunions. Comment l'ancien chapitre d'Utrecht et les autres auraient-ils pu conserver leurs droits puisque toute l'Église hollandaise était devenue une mission? Elle devint une mission de fait dès que les siéges épiscopaux ne purent plus être régulièrement occupés. Si l'on s'imagine que les vicaires apostoliques étaient au fond les archevêques légitimes d'Utrecht sous des noms étrangers, on se trompe, et la preuve, c'est que tous les autres diocèses antérieurs furent soumis à leur direction spirituelle.

On voit que l'Église d'Utrecht n'avait absolument aucun droit. Mais on a prétendu en outre que moralement les deux partis eurent également tort dans le fait du schisme. Nous avons vu comment est né le jansénisme. Quant aux torts des Jésuites à peine peuvent-ils entrer en ligne de compte. Les Jésuites luttèrent durant toute la controverse avec autant de résolution que de persévérance contre le parti janséniste, et en somme à bon droit; une direction aussi dangereuse que perfide l'exigeait. L'orgueil démesuré qui est propre au jansénisme fut la cause morale du schisme et entraîna facilement les esprits égarés à choisir un archevêque.

Nous reprenons le récit des événements. Tandis que la Hollande orthodoxe était gouvernée par le nonce de Cologne en qualité de chef de la mission, et plus directement par les anciens vicariats, plus tard par les vicaires et provicaires apostoliques, Steenhofen, qui mourut en 1725, eut pour successeur, dans sa dignité usurpée, *Cornelius Berkmann Wuytiers* (1725), *Théodore Van der Croon* (1732) et *Pierre-Jean Meindarts* (1739), tous élus par le prétendu chapitre d'Utrecht, sacrés par Varlet et excommuniés par Rome. Meindarts, voyant Varlet vieillir et craignant que le chapitre d'Utrecht ne trouvât plus de consécrateur, jugea bon de créer quelques siéges suffragants et nomma un évêque de Harlem en 1742, un évêque de Deventer en 1757. Tous deux n'étaient, au point de vue janséniste, que des évêques *in partibus;* quant aux Catholiques de ces anciens diocèses ils ne reconnurent la plupart du temps aucun de ces prêtres jansénistes. En 1763 Meindarts forma, avec ses évêques suffragants et 16 députés du clergé, outre quelques prêtres appelants de France, le prétendu concile provincial d'Utrecht.

Après avoir proclamé leur soumission aux antiques Symboles et lu un Mémoire, probablement janséniste, déjà envoyé à Benoît XIV en 1744, le prétendu concile rejeta quelques assertions d'un Janséniste exalté nommé Le Clerk, qui attaquaient surtout la primauté, et il en prit occasion de s'exprimer sur ce point très-explicitement et de la manière la plus orthodoxe et la plus

Digitized by Google

irréprochable. Ensuite il censura quelques ouvrages de Jésuites que Rome avait depuis longtemps interdits, et, après avoir soigneusement énuméré tout ce qu'un membre de la Société de Jésus avait pu écrire d'inconvenant ou de scandaleux, le concile en proclama, en termes indignés, la condamnation. Les actes du prétendu concile furent envoyés à Rome, avec prière de les approuver et de ne pas repousser plus longtemps une Église aussi orthodoxe. Toute l'affaire avait quelque chose d'étrange; mais, examinée de près, elle parut ce qu'elle était, une véritable comédie janséniste. Les Jansénistes ne pouvaient douter que Rome rejetterait leur prétendu concile; il se composait de prêtres excommuniés, qui avaient reproduit un Mémoire rempli d'erreurs et déjà rejeté, et, de plus, en admettant dans son sein les curés avec voix délibérative, il avait par le fait nié un principe du gouvernement ecclésiastique. Mais, en obligeant Rome à se prononcer contre une Église qui était en somme si orthodoxe et qui montrait en particulier tant d'attachement au Saint-Siége, la position devenait aussi avantageuse pour cette Église que défavorable pour Rome. C'était précisément ce qu'on avait voulu, et c'est pourquoi on avait saisi avec tant d'empressement et une joie si peu dissimulée l'assertion de Le Clerk, non pour le ramener, mais pour le condamner et proclamer hautement la sentence de condamnation. L'Église schismatique se donnait ainsi les apparences de l'innocence persécutée. Afin de compléter cette impression dans le monde on avait impliqué les Jésuites dans l'affaire, et on avait montré que cet ordre, qu'on dépeignait sous les plus sombres couleurs, était l'unique cause qui maintenait Rome dans une intolérance contraire à ses convictions véritables. Le moment était d'ailleurs parfaitement choisi, car un parti menaçant, affilié au jansénisme, avait su ameuter dans toute l'Europe l'État et l'Église contre la Société de Jésus. L'opinion publique était parfaitement disposée à se prononcer, dans la circonstance donnée, en faveur de l'Église d'Utrecht.

Clément XIII déclara, en 1765, nuls et non avenus les décrets de ce prétendu synode, et ainsi le calcul du parti se trouva parfaitement justifié. Partout où les opinions du jour avaient quelque valeur on se prononça ouvertement en faveur des schismatiques, qui osèrent déclarer, en 1766, au Pape que quiconque n'était pas en communion avec eux n'était pas un membre de l'Église catholique, et ils continuèrent à transmettre, sans souci de l'autorité du Saint-Siége, la dignité épiscopale aux hommes de leur choix. C'est ainsi que l'Église d'Utrecht surnagea, portée par le flot de l'opinion publique, dont le souffle adulateur la gonfla de plus en plus d'orgueil et de folie.

Lorsque Clément XIV monta sur le Saint-Siége on crut que le jour était arrivé où la victoire de l'Église d'Utrecht allait être complète. Non-seulement les évêques d'Allemagne, entichés de fébronianisme, mais les ambassadeurs des cours bourboniennes voulurent décider le Saint-Père à entrer en négociations avec l'Église d'Utrecht. Le triomphe des schismatiques devait être le prélude de la suppression des Jésuites. Le Pape remit la décision au moment où l'affaire des Jésuites serait résolue, et mourut avant que la prétendue négociation avec Utrecht, si jamais elle exista, eût absolument rien produit. Mais c'en était fait de la haute position à laquelle les schismatiques s'étaient élevés aux yeux du siècle. Le but dans lequel on les avait favorisés était atteint; le torrent de l'opinion publique, hostile à l'Église, fortifié par la

Digitized by Google

suppression des Jésuites, prit un cours nouveau, et abandonna à l'isolement, au mépris, à l'oubli, l'Église d'Utrecht, jadis si fort prônée. Elle continua à traîner sa pénible existence, nommant un évêque après l'autre et les voyant invariablement excommuniés par Rome.

En 1807 l'Église d'Utrecht comptait encore trente prêtres et 5000 laïques; mais dans les temps modernes la situation de la Hollande changea tellement que Rome put songer à transmettre la direction des Catholiques, jusqu'alors extraordinairement confiée à des vicaires apostoliques, à l'autorité régulière et ordinaire de l'épiscopat diocésain. On espérait que le parti janséniste profiterait de l'occasion pour se dissoudre, puisqu'il ne pouvait plus mettre en avant qu'on ne traitait la Hollande que comme une mission; ces espérances ne se réalisèrent pas. Les schismatiques protestèrent au contraire contre l'institution de la hiérarchie, dont, disaient-ils, depuis longtemps, leurs évêques étaient les légitimes représentants en Hollande, et la preuve, ajoutaient-ils, que le gouvernement hollandais et l'Église des Pays-Bas avaient encore de la considération pour leur parti, c'est que l'évêque schismatique avait eu le bonheur d'être décoré par le roi de Hollande.

Cf. Döllinger, *Hist. de l'Église : le Schisme d'Utrecht; Revue trimestrielle de Tubingue*, 1826 : *l'Église d'Utrecht;* Introduction aux Mémoires d'Arnault, dans la grande collection des Mémoires de Petitot; les articles JANSÉNISME, PAYS-BAS.

RUCKGABER.

UYTENBOGART (Jean), théologien hollandais, un des plus célèbres partisans d'Arminius, naquit en 1557 à Utrecht. Après avoir fait ses études à Genève sous la direction de Th. de Bèze, il revint en 1594 dans sa ville natale et y devint pasteur de la paroisse réformée. C'est alors qu'éclatèrent en Hollande les grandes controverses religieuses qui se rapportaient au dogme de la prédestination. Uytenbogart prit parti pour ceux qui avaient adopté l'opinion la plus modérée. Le gouverneur des Pays-Bas, Maurice d'Orange, le nomma bientôt après prédicateur à la Haye, aumônier de la cour, et le chargea de présider à l'éducation du prince Frédéric-Henri. Maurice n'avait point pris parti dans la discussion religieuse; les deux opinions théologiques lui étaient indifférentes, car l'intérêt politique ne s'y était pas mêlé encore. On comprend comment Uytenbogart pouvait à ce moment lui être parfaitement agréable. Il préférait ses sermons à tous autres, recevait la communion de ses mains, l'emmenait avec lui dans ses campagnes pour prêcher son armée, et Uytenbogart se signalait autant par sa fidé ité que par son courage. A son retour les discussions religieuses devinrent plus ardentes que jamais. Uytenbogart, d'après ses tendances théologiques, se trouvait naturellement porté vers Arminius (1), son ancien ami, et il devint le plus ferme appui de son parti par son talent de prédicateur, par sa modération et sa loyauté.

En 1610 il fut envoyé en ambassade à Paris; il y eut occasion de consulter le célèbre Casaubon, Calviniste zélé, mais adversaire du dogme calviniste de la prédestination et juge franc et courageux des défauts de son Église. Casaubon le fortifia dans la conviction que le dogme de la prédestination était déraisonnable et dangereux, qu'on prêchait trop peu aux Calvinistes la nécessité des bonnes œuvres et trop exclusivement la justification par la foi seule. Ces principes devaient plaire singulièrement à un homme aussi mo-

(1) *Voy.* ARMINIUS.

Digitized by Google

déré et aussi libéral que Uytenbogart. Il s'était prononcé depuis longtemps dans ce sens dans une conférence que les états avaient provoquée en 1609 entre les Gomaristes et les Arminiens; il avait hardiment et vivement blâmé le dogme de la prédestination protestante, la contrainte qu'on exerçait sur les esprits en leur imposant les livres symboliques, en un mot le despotisme du clergé calviniste, qui le mettait en contradiction flagrante avec ses continuelles plaintes contre la hiérarchie catholique.

Arminius étant mort en octobre 1610, Uytenbogart était devenu le chef de son parti. Il parla au nom des siens, avec Épiscopius, à la conférence de la Haye, en 1611. Naturellement la persécution qui atteignit son parti au bout de quelques années ne l'épargna pas. Après l'exécution capitale de son ami Oldenbarneveld (1), en mai 1619, Uytenbogart se rendit à Anvers, où, comme les autres Arminiens, il trouva un excellent accueil de la part des Catholiques. Ce fut là que l'atteignit le décret de bannissement qui confisquait en même temps ses biens. Lorsqu'en 1621 le terme de l'armistice entre l'Espagne et les Pays-Bas fut arrivé, il ne crut pas de son honneur de rester plus longtemps à Anvers; il se réfugia en France et fut parfaitement accueilli par les hommes d'État et les prélats du royaume. L'archevêque de Rouen, où il se retira, lui témoigna la plus grande considération; ce prélat s'occupait alors du projet de faire rentrer dans l'Église ceux de ses diocésains qui s'en étaient séparés, et, comme les Arminiens se rapprochaient beaucoup plus de l'Église catholique que les Calvinistes, il espérait pouvoir attirer Uytenbogart et l'associer à son plan; mais Uytenbogart ne prêta pas l'oreille à ses ouvertures. En 1626 il retourna en Hollande, alors gouvernée, non plus par Maurice, si hostile aux Arminiens, mais par son ancien élève, Frédéric-Henri. Ce ne fut qu'en 1629 qu'on lui rendit la maison qu'on lui avait confisquée et qu'il put reparaître en public. Il remonta en chaire; mais la parole lui fut bientôt interdite, ses adversaires ayant déclaré qu'il mettait la religion en danger. Uytenbogart mourut en 1650, à l'âge de 93 ans. Sa biographie a été rédigée par le célèbre historien ecclésiastique (Arminien) hollandais Gérard Brandt (Amstelod., 1720). Uytenbogart laissa de nombreux écrits, presque tous polémiques; on peut en voir le catalogue dans le *Trajectum eruditum* de Burmann, p. 435. Nous citerons seulement: 1° son *Traité sur l'Autorité des supérieurs chrétiens dans les affaires de religion*, la Haye, 1610; dans son discours de 1609 Uytenbogart étend cette autorité aux états aussi loin qu'il est possible; 2° son *Histoire de l'Église*, racontant les principaux événements de 400 à 1609, plus spécialement ceux des États-Unis, 1646-1647, in-fol.; 3° *Præstantium et eruditorum virorum epistolæ eccles. et theolog.*, éd. II, Amsterdam, 1684, in-fol.

Cf. Schrœckh, *Hist. de l'Égl.*, V, 232. 35. 36. 39. 73. 76; *Biographie universelle*, art. Uytenbogart.

KERKER.

(1) *Voy.* OLDENBARNEVELD.

Digitized by Google

V

VACANCE *d'un bénéfice*. Une charge, un office, un bénéfice ecclésiastique actuellement occupé ne peut l'être de nouveau qu'au cas où il est préalablement vacant (*beneficium vacans*), c'est-à-dire qu'il ne peut l'être tant que le détenteur actuel n'a pas fait place à un successeur. Pour qu'un bénéfice devienne vacant et pour qu'on puisse y nommer il ne suffit pas que le détenteur en soit éloigné de fait ou illégalement (*beneficium de facto vacans*), il faut que le bénéfice soit légalement, c'est-à-dire canoniquement vacant (*beneficium de jure vacans*). Tant que ce n'est pas le cas toute collation nouvelle est nulle, et quiconque accepte sciemment une charge, un office, un bénéfice, une dignité ecclésiastique non vacant, est passible de l'excommunication (1). Il est même défendu de conférer la simple survivance (*gratia expectativa*) d'un bénéfice non canoniquement vacant (2).

Un office ou bénéfice ecclésiastique peut devenir vacant :

1° Par la mort du bénéficier, si c'est une personne physique, ou par l'extinction de la dignité ou de la corporation à laquelle l'office ou le bénéfice est incorporé (3);

2° Par la renonciation (4);

3° Par la translation ou la promotion du bénéficier (5);

4° Comme punition, par la simple privation ou par la destitution du détenteur (6). — Cf. PROVISION CANONIQUE.

PERMANEDER.

(1) C. 1, 2, X, *de Concess. præb.*, III, 8; c. 4, c. VII, quæst. 1.
(2) *Voy.* SURVIVANCE, EXPECTATIVE.
(3) *Voy.* ECCLÉSIASTIQUE (fonction).
(4) *Voy.* RENONCIATION, RESIGNATION.
(5) *Voy.* TRANSLATION, TRANSLOCATION.
(6) *Voy.* PRIVATION, DÉPOSITION.

VACHE ROUSSE. *Voyez* SACRIFICE.

VAGABOND. Un fidèle devient régulièrement paroissien, membre d'une paroisse déterminée (*parochianus*), par le domicile réel ou le quasi-domicile qu'il occupe dans un diocèse (1).

Celui qui quitte le domicile qu'il a occupé sans en prendre un nouveau devient, dans la langue du droit, vagabond, *vagabundus*, c'est-à-dire privé de domicile. Régulièrement aucun curé n'a de juridiction spirituelle sur un vagabond. Comme cependant, dès qu'il est membre de l'Église, il est soumis à la juridiction ecclésiastique, le curé de la paroisse où le vagabond se trouve actuellement, ou son délégué, est (*jure extraordinario*) seul en droit d'exercer à son égard les fonctions pastorales.

Seulement des précautions particulières sont prescrites au curé par la loi canonique comme par la loi civile quant au mariage des vagabonds et aux formalités prescrites avant la conclusion du mariage, afin de se prémunir contre le danger de marier un vagabond qui serait déjà engagé envers une autre personne ou déjà réellement marié. La négligence de ces mesures de précaution, si d'ailleurs dans un cas donné les craintes indiquées ci-dessus n'étaient pas fondées, ne rend pas le mariage invalide, mais rend le curé coupable.

Quand des vagabonds veulent se marier, le concile de Trente (2) exige que le curé fasse de soigneuses recherches sur les empêchements qui pourraient exister, qu'il consulte l'évêque et obtienne son consentement.

(1) *Voy.* DOMICILE.
(2) Sess. XXIV, c. 7, *de Ref. matrim.*

Digitized by Google

Qannd un vagabond veut se marier avec une personne qui a un domicile fixe, il faut que la publication de la promesse de mariage ait lieu aussi bien dans la paroisse où le vagabond se trouve actuellement, que dans celle du futur époux domicilié. Le mariage ne peut être célébré que par le curé de ce dernier, ou il faut que le curé du vagabond, *parochus vagabundi*, ait été formellement délégué par le premier pour le représenter.

Du reste la loi civile a partout prescrit des conditions à remplir pour les bans et le mariage des personnes non domiciliées.

En Autriche les bans des non-catholiques qui n'ont pas de domicile déterminé sont publiés dans l'oratoire le plus prochain de leurs coreligionnaires et dans l'église catholique de la paroisse où ils se trouvent temporairement (1).

En Prusse la publication des bans d'une personne qui a abandonné le domicile de ses parents, sans en avoir élu un autre, doit se faire dans la paroisse des parents (2).

En Bavière aucun mariage ne peut être religieusement proclamé et bénit sans la présentation d'un permis de mariage émanant des autorités civiles compétentes (3).

C'est la loi civile qui règle les formalités à suivre dans tous les pays où le mariage civil doit précéder, comme en France, le mariage religieux.

Ce qui précède s'applique à toute espèce de vagabonds sans distinction, qu'ils ne veuillent pas se constituer de domicile, comme les Bohémiens, les comédiens ambulants, les danseurs de corde, les saltimbanques, etc., ou qu'ils soient encore incertains sur le domicile qu'ils veulent choisir, comme les proscrits, les déserteurs, les fuyards, etc. Ceux-là mêmes qui ont déjà choisi le lieu de leur domicile futur, mais qui sont encore en voyage pour s'y rendre, par exemple les émigrants, sont considérés comme des vagabonds tant qu'ils ne sont pas arrivés, attendu que l'intention ne suffit pas pour déterminer le domicile et qu'il faut une résidence réelle. Si donc des émigrants ont besoin d'un acte de juridiction ecclésiastique, il faut qu'il leur soit administré par les ecclésiastiques du lieu où ils se trouvent accidentellement ou temporairement. Les personnes qui, dans les grandes villes, passent d'une paroisse dans une autre, ne sont, le jour du déménagement, retirées à leur ancienne paroisse et n'appartiennent à la nouvelle que lorsqu'elles sont entrées dans leur nouveau domicile avec l'intention de ne plus rentrer dans celui qu'elles ont quitté, que leurs meubles y ont été transférés en partie ou en totalité.

Dans le doute si quelqu'un doit être considéré comme vagabond on peut présumer le pour ou le contre; le jugement dépend des circonstances, le changement de domicile étant un fait et les faits ne se présumant pas.

PERMANEDER.

VAGANTES. *Voyez* CLERCS VAGABONDS.

VALACHIE. Au point de vue ecclésiastique cette province de l'ancienne Dacie forme aujourd'hui une principauté subordonnée à la suzeraineté nominale de la Porte et au protectorat réel de la Russie. La Russie, après avoir imposé, par le traité de paix de Koudschuk-Kainardje de 1774, son protectorat à l'Église valacho-grecque, s'immisça de plus en plus aux affaires intérieures de la principauté et finit par en obtenir, lors de la paix d'Andrinople, en 1829, le protectorat formel. Depuis lors elle a arbitrairement exercé son

(1) Décret aulique du 1er août 1801. Cf. *Code*, § 71.
(2) *Code*, p. II, tit. 11, § 262.
(3) Loi du 1er juillet 1834, § 8, n. 6.

Digitized by Google

influence en Valachie, tantôt par la séduction, tantôt par la violence, cherchant incessamment à incorporer la principauté dans ses États. Elle n'a pas pleinement réussi encore; mais la Valachie pourra-t-elle se soustraire dans l'avenir au joug de la Russie? C'est une question qui est de la plus haute importance pour l'Église catholique. Ce qui doit empêcher celle-ci de désirer la réunion de la Valachie à la Russie, c'est la nature des relations des anciennes provinces byzantines avec la domination russe, c'est l'état traditionnel et religieux de la Valachie même. On ne peut pas méconnaître que l'opposition se prononce de jour en jour d'une manière plus évidente entre l'Église grecque schismatique, telle qu'elle existe en Russie, et l'antique patriarcat de Constantinople.

La Russie a marché pendant longtemps dans sa propre voie; elle a pendant un temps hésité entre Rome et Constantinople, et elle s'est enfin décidément jetée dans les bras du schisme, non pour se rendre indépendante du patriarcat de Constantinople, mais pour faire servir toute l'Église grecque de piédestal à sa puissance politico-religieuse. L'histoire de Constantinople prouve que les vieilles provinces de l'empire byzantin ne sont guère portées à favoriser les vues de la Russie. Ce fut l'ambition qui poussa le patriarche de Constantinople à se séparer de Rome; comment son successeur se montrerait-il favorable aux volontés souveraines du czar? Le patriarche de Constantinople occupe, sous la domination turque, une position dont il resterait à peine une ombre sous le sceptre de la Russie. Tant que l'Église grecque vécut en Turquie sous une oppression à peine tolérable, elle dut jeter un regard de confiance vers les souverains de la Russie et voir en eux des protecteurs et de futurs libérateurs; mais, depuis que la tyrannie a cessé, que le sentiment de sa propre force lui est revenu, le haut clergé de Byzance s'est mis à réfléchir sur les conséquences d'une réunion avec la Russie, et l'opposition entre l'ancienne Église grecque et le moderne césaréo-papisme des Russes s'est de plus en plus formellement prononcée. L'affranchissement de la Grèce a réveillé dans les provinces russes l'espoir qu'elles pourraient être également affranchies du joug turc sans être incorporées à la Russie, et que l'antique patriarcat de Constantinople pourrait retrouver tout le prestige de sa gloire et de sa puissance. De son côté la Russie s'avance vers le sud, songe toujours soit à s'incorporer les provinces de l'empire turc, soit à les faire totalement dépendre d'elle au point de vue religieux. Cette tendance résulte non-seulement de son ambition, mais de la juste conviction qu'elle a que son système religioso-politique ne pourrait rencontrer d'ennemi plus dangereux que l'Église grecque rendue à sa force et à son indépendance; car la liberté religieuse de l'antique patriarcat grec ferait renaître les anciennes traditions, la science et ses libres investigations, de même que ses rapports plus fréquents avec l'Occident feraient de plus en plus ressortir le contraste de cette situation nouvelle avec l'immobilité et l'asservissement absolu de l'Église russe; et par conséquent la Russie, tant qu'elle ne voudra pas ébranler la base de son Église, ne pourra permettre que le peuple russe acquière la conviction de son infériorité religieuse à l'égard de l'Église de Constantinople. La clef de l'avenir est dans l'union de la Russie avec Constantinople, vers laquelle se portent avec ardeur toutes les aspirations du peuple russe, et devant laquelle les hommes d'État reculent en quelque sorte instinctivement. Le libre développement du royaume de Grèce de-

Digitized by Google

venant assez fort pour défendre son indépendance contre la Russie peut avoir pour conséquence d'obliger la Russie de rompre tout lien avec le patriarcat de Constantinople, et par là même avec toute l'histoire du schisme oriental. Alors il ne lui restera qu'à rechercher et à retrouver sûrement et à jamais son centre de gravité dans Rome ou à se dissoudre complétement. Il est, dans tous les cas, d'après ce qui précède, de l'intérêt de l'Église catholique de ne pas voir les provinces turques englouties par la Russie.

Quant à la Valachie en particulier, elle est en quelque sorte au nord la clef des provinces grecques de la rive droite du Danube, c'est-à-dire de la Bulgarie et de la Servie. Entourée par les autres provinces turques et par l'empire d'Autriche, la Valachie ne se rattache que dans une fort petite longueur, au nord et au nord-est, à la Moldavie, mais nulle part elle ne touche immédiatement à la Russie. Elle renferme 1,350 milles carrés, 2,200,000 habitants. Sa fertilité en blé, vin et bétail est extraordinaire. La Valachie est d'une extrême importance politique pour l'Autriche catholique, par sa position et par l'origine de sa population; car les Roumains, qui dominent en Valachie, sont répandus non-seulement dans la majeure partie de la Moldavie et de la Bukovine, mais en Transylvanie et dans une partie de la Hongrie et du Banat. Ce sont les descendants des anciens Daces, mêlés aux colons romains, aux Goths, aux Bulgares et aux autres populations slaves. Ils se nomment eux-mêmes Roumains, *Roumouni*. On ignore à quelle époque le Christianisme se répandit parmi eux. Il est certain qu'il y eut dès les trois premiers siècles des communautés chrétiennes parmi les colons romains de la Dacie.

Il y avait aussi de nombreux Chrétiens dès le quatrième siècle parmi les Visigoths, qui s'établirent sur la rive gauche du Danube, dans la Valachie actuelle (1); plus tard ces Visigoths se fixèrent en partie sur la rive droite, en Bulgarie. Les habitants de la Valachie partagèrent, à dater des dixième et onzième siècles, la destinée des Bulgares, dont la conversion au Christianisme fut accomplie par des missionnaires romains. Lorsque les patriarches de Constantinople, soutenus par la cour impériale, parvinrent à placer toute la Bulgarie sous leur juridiction, la domination du schisme grec en Valachie fut décidée.

Les Roumains, qui n'avaient défendu leur indépendance que dans les montagnes, fondèrent, au treizième et au quatorzième siècle, les royaumes assez importants de la Moldavie et de la Valachie, dont le premier notamment renoua à plusieurs reprises des relations avec l'Église catholique, ce qui fait que de nos jours le nombre des Catholiques romains est encore très-considérable en Moldavie.

Enfin, au dix-septième siècle, la Valachie succomba à la prépondérance des Turcs, qui dès lors firent gouverner le pays par des princes complétement soumis à leur volonté (*Fanariotes*).

Depuis 1829 la Russie s'est formellement emparée du protectorat des principautés de la Moldavie et de la Valachie; elle met tout en action pour consolider le schisme grec, quoique son influence soit peu populaire dans le pays.

L'Église grecque a une métropole en Valachie, à *Bucharest*, et trois évêchés, à *Rimnick*, *Buzeo* et *Argisch*.

Les Catholiques indigènes sont environ 9 à 10,000, la plupart dans la petite Valachie (les *Pandoures*) et aux frontières de la Transylvanie. En outre il y a en moyenne 40 à 50,000 Autrichiens

(1) *Voy.* ULPHILAS.

Digitized by Google

qui vivent dans le pays, notamment à Bucharest et le long du Danube, parmi lesquels se trouvent au delà de 30,000 Catholiques. La Valachie est régie par un vicaire apostolique dont les fonctions sont exercées par l'évêque de Nicopolis, en Bulgarie. Les Valaques d'origine qui sont fixés en Autriche, au nombre de près de 2,000,000, appartiennent les uns à l'Église catholique, les autres à l'Église schismatique grecque.

En Transylvanie il y a environ 640,000 Valaques, Roumains catholiques ou grecs-unis, qui sont subordonnés à l'évêque de Fogaras. Ils revinrent la plupart à l'unité catholique en 1596, sous Clément VIII. Le siége de Fogaras fut créé en 1721 par Innocent XIII. Les Roumains unis de la Hongrie sont subordonnés à l'évêché grec-uni de Grosswardein, qui compte 200,000 diocésains.

Le mouvement religieux qui agite les Roumains, notamment en Hongrie, mérite une attention spéciale. Il s'y opère des conversions par masses. On a prétendu qu'elles n'avaient qu'un mobile politique. Les inimitiés nationales entre les Roumains et les Serbes schismatiques, qui sont en fréquente collision les uns avec les autres dans le Banat, poussent, dit-on, aveuglément les Roumains à s'unir à l'Église catholique; mais un motif aussi superficiel ne suffit pas pour expliquer ce mouvement des esprits. La fondation de nouveaux diocèses et d'un siége métropolitain, dont il a été question entre le gouvernement autrichien et le Saint-Siége, doit certainement contribuer à étendre l'union.

Mais il faudrait pour la consolider en Moldavie et en Valachie créer également une université qui aurait pour mission spéciale de développer les études savantes, notamment celles de la théologie, de l'histoire et de la philologie, parmi les Roumains unis, et de fonder une littérature solide sur une base véritablement catholique. Sans cela l'union ne sera jamais qu'une œuvre extérieure, et le lien péniblement rétabli pourra se rompre à la première secousse politique. Il est hors de doute que l'ignorance du clergé est, parmi les schismatiques, le principal motif de la désunion, le vrai mur de séparation.

Édouard MICHELIS.

VALDEZ (JEAN) (1), issu d'une ancienne famille noble de Catalogne, naquit vers la fin du quinzième siècle. Jeune encore il s'adonna à l'étude de la jurisprudence, et grâce à ses brillantes facultés il attira l'attention de Charles-Quint et fut employé par lui dans diverses négociations politiques. Il suivit en qualité de secrétaire l'empereur en Allemagne vers le temps où commençait l'agitation de la réforme. Il eut pendant plusieurs années l'occasion de voir de près les attaques violentes dont l'Église était l'objet. Les événements dont il fut spectateur ne restèrent pas sans influence sur lui. Encouragé, à ce qu'il paraît, par ce qu'il voyait, il prit enfin la résolution de rompre avec une autorité qui était alors le point de mire des attaques les plus exagérées et qui ne paraissait pas d'ailleurs avoir de profondes racines dans son cœur.

Mais, tout en cédant à l'influence des idées nouvelles, il se garda d'en rien montrer au dehors, sa position auprès de l'empereur lui permettant de tromper facilement le monde et de donner le change sur ses véritables sentiments. Après un séjour de dix ans il quitta l'Allemagne en 1535, pour occuper à

(1) Il ne faut pas le confondre avec *Alphonse Valdez*, qui fut également secrétaire de Charles-Quint, en rapport assez intime avec les réformateurs, principalement avec Mélanchthon, et qui, soupçonné de tendances luthériennes, entra plus tard en conflit avec l'inquisition espagnole. Il était prêtre et appartenait au parti des humanistes.

Digitized by Google

Naples le poste de secrétaire du vice-roi. Là Valdez commença à communiquer secrètement à quelques amis ses nouvelles opinions et à grouper autour de lui, sinon un parti, du moins un cercle de personnes partageant sa manière de voir. Il est assez difficile de déterminer quelles furent précisément ses théories. Valdez avait lu en Allemagne les ouvrages de Luther, de Mélanchthon, de Bucer et de quelques anabaptistes, et les avait apportés en Italie. Tout en adoptant beaucoup de leurs vues, la ligne dogmatique arbitrairement tracée par les réformateurs n'était pas pour lui un obstacle qui l'empêchât de se former avec une entière liberté une foi toute personnelle. Il est évident qu'il avait rompu au fond avec le Christianisme, puisque les Sociniens, qui nient la Trinité, le comptèrent toujours parmi les leurs, et l'on ne se trompera guère en ne voyant dans toute la théorie de Valdez qu'un spiritualisme obscur et fantastique. Ce n'est pas un système raisonné, logique et complet; c'est tout au plus un vague essai de théorie, fruit de l'imagination d'un homme fin et cultivé, au fond privé de toute boussole religieuse. Valdez cachait sous un langage agréable les abîmes où menaient ses théories, savait fasciner les âmes vaines par sa profondeur apparente, et n'imposait d'ailleurs à ses adeptes aucun renoncement aux jouissances de ce monde. Quoique ses opinions ne s'accordassent ni avec les dogmes luthériens ni avec les théories réformées, on comprend, d'après ce qui précède, que Valdez et ses disciples purent se donner l'air de combattre en faveur de l'interprétation privée de l'Écriture et du dogme de la justification de l'Église protestante. En même temps que ces opinions dogmatiques servaient de masque à Valdez, elles avaient pour lui une valeur réelle et objective; en admettant l'interprétation individuelle de la Bible il faisait le premier pas pour se séparer de la foi positive; en admettant le dogme luthérien de la justification il arrivait à une théorie purement spiritualiste du rapport de Dieu et de l'humanité. On comprend surtout par là pourquoi Valdez sympathisa surtout avec la secte fanatique et fantastique des anabaptistes. Si l'on ajoute qu'à cette époque il semblait permis à chacun de bâtir sur l'Écriture sainte des théories dogmatiques qui n'avaient plus aucun rapport avec le Christianisme positif, on se rendra compte de tout ce qui se raconte de la secte fondée par Valdez à Naples.

Nous nous expliquons ainsi à la fois le caractère particulier de la doctrine de Valdez, qui était un merveilleux mélange de foi et d'incrédulité, d'unitarisme et d'hyperaugustinisme, et l'esprit de la société qu'il sut attirer à lui et gagner par ses théories. Il exerça sa principale influence sur les hautes classes de la société, parmi les savants et la noblesse; parmi quelques prêtres, tels que Pierre Martyr, Bernard Ochin, et quelques femmes distinguées par leur esprit et leur naissance, telles que Victoria Colonna, Isabelle Manrique. Valdez n'était du reste pas homme à sacrifier ses intérêts à ses convictions; il suffisait au secrétaire du vice-roi de Naples, pour sa satisfaction personnelle, d'initier secrètement ceux qui formaient sa société intime au mystère de son incrédulité. Naturellement tous ceux qui l'entendaient n'étaient pas atteints de la contagion au même degré que lui; tous d'ailleurs par prudence dissimulaient au dehors leurs tendances religieuses; ils continuaient à fréquenter les églises et à faire profession extérieure de Catholicisme.

Deux ans après la mort de Valdez, c'est-à-dire en 1542, les gouvernements italiens furent rendus attentifs aux mouvements de l'hérésie, qui, de Naples,

Digitized by Google

s'était propagée en Toscane, en Piémont, à Bologne, à Padoue. Quelques mesures sévères prises par le gouvernement de Naples suffirent pour mettre un terme aux progrès de la doctrine de Valdez dans Naples même, et il n'y eut que quelques rechutes exceptionnelles, qui obligèrent l'autorité à recourir aux dernières rigueurs.

Les partisans de Valdez le dépeignent comme un homme de mœurs pures, aimable de caractère, d'habitudes bienfaisantes, sachant par la grâce de ses manières et les agréments de son esprit charmer et ensorceler ses amis. Il laissa divers ouvrages qui sont tombés dans l'oubli. On peut citer, outre quelques *Commentaires* sur diverses parties des Écritures, les Cent et dix Considérations diverses, *le Cento et dieci Considerazioni del S. Giovanni Valdesso, nelle quali si ragiona delle cose più utili, più necessarie et più perfette della cristiana professione*, in-12, Bâle, 1550, édité par Célius-Sécundus Curion. Cet ouvrage, peut-être composé en espagnol, mais qui ne parut jamais en cette langue, fut traduit en français en 1563, Lyon; en anglais, Oxford, 1668, in-4°. Valdez, suivant Bayle, publia à Venise, in-8°, sans date : *Due Dialoghi, l'uno di Mercurio e Caronte, nel quale, oltre molte cose belle, graziose e di buona dottrina, si racconta quel che accade nella guerra dopo l'anno* 1521 ; *l'altro di Lattanzio et di un archidiacono, nel quale puntualmente si trattano le cose avvenute in Roma nell' anno* 1527. *Di spagnuolo in italiano con molta accuratezza e tradotti e revisti.*

Cf. *Bibliographie univers.*; Bayle, *Bibliotheca Antitrinitariorum* ; Melchior Adam, in *Vita Petri Martyris* ; Ranke, *les Papes romains*, t. I, p. 140.

RUCKGABER.

VALDRADE. *Voyez* LOTHAIRE et NICOLAS Ier.

VALENS, frère de Valentinien Ier, plus jeune de cinq ans, naquit comme celui-ci à Cibales, en Pannonie. Il demeura fidèle, ainsi que son frère, à la foi chrétienne, au moment où l'empereur Julien essaya de ressusciter le paganisme en lui prêtant le concours de sa puissance et en persécutant l'Évangile par les moyens perfides que nous a fait connaître l'histoire. Le cours des événements, qui éleva bientôt Valentinien Ier au suprême pouvoir, porta également le jeune Valens à une situation à laquelle il n'était évidemment pas propre. Valentinien s'associa son frère et lui confia la riche préfecture de l'Orient, en conservant pour lui l'Occident. Le nouveau maître de l'Orient n'était pas sans qualités; les historiens contemporains vantent notamment la chasteté et la simplicité que le nouvel empereur conserva sous la pourpre, et le zèle qu'il mit à abolir une foule d'abus provenant du règne de Constance. Mais, en somme, l'empereur n'avait ni justesse d'esprit, ni fermeté de caractère, ni bravoure militaire, ni coup d'œil du commandement, ni, surtout, l'amour de la justice, qui est la première des vertus d'un souverain. La situation de l'empire d'Orient était telle au dedans et au dehors qu'il eût fallu précisément un empereur doué de toutes les qualités qui manquaient à Valens.

Deux puissants ennemis frappaient aux portes de l'empire : les Goths aux frontières du nord, les Perses à celles de l'est. On parvint à satisfaire les Goths à prix d'argent, et les Perses se tinrent tranquilles. Cependant, craignant que les Perses ne vinssent à rompre une paix incertaine et voulant être plus près du théâtre des événements qu'il prévoyait, Valens, dès le printemps de 365, quitta Constantinople, et, traversant l'Asie Mineure, se rendit en Syrie. Il approchait de la capitale

Digitized by Google

de cette province lorsqu'il fut surpris par deux nouvelles graves; on lui annonçait, d'une part, que les Goths menaçaient d'envahir l'empire, d'autre part que Procope avait levé l'étendard de la révolte contre lui. Cette insurrection était d'autant plus effrayante pour le trône de Valens que le peuple avait appris à mépriser son faible caractère et s'était particulièrement irrité de ce qu'il avait permis à son beau-père, le cruel et avide Pétronius, de faire rentrer avec une rigueur inexorable toutes les contributions en retard. L'insurrection de Procope fut heureusement vaincue en 366; mais elle occasionna la guerre contre les Goths, qui avaient promis leur appui à Procope. Avant de se mettre en campagne Valens reçut le baptême. Il avait passé avec Valentinien Ier les années de sa vie privée à l'état de catéchumène; mais, tandis que son frère s'était attaché à la doctrine catholique, Valens fut entraîné à l'arianisme par sa femme Dominica. De là vint que Valens reçut le baptême des mains d'Eudoxius, évêque arien de Constantinople. Cette démarche devait, dans les circonstances données, avoir de graves conséquences. Depuis cinquante ans l'Église, surtout celle d'Orient, luttait contre l'hérésie arienne. Si naturellement on ne pouvait s'attendre à ce que Valens s'unît à l'Église contre l'arianisme, on pouvait toujours se demander si Valens garantirait, comme Valentinien Ier, les droits de chaque parti religieux, s'il circonscrirait la lutte religieuse dans ses limites purement spirituelles, ne la laissant recourir qu'aux armes de la science, ou s'il embrasserait l'esprit exclusivement persécuteur des Ariens et se poserait, comme Constance, en défenseur temporel de l'arianisme, mettant à sa disposition les ressources de sa toute-puissance souveraine. Ce fut ce dernier parti que Valens embrassa; c'est ainsi que, dès les premières années de son règne, il enleva aux orthodoxes la principale église de Constantinople, la remit aux mains des Ariens, et en fit autant en plusieurs autres endroits. C'est ainsi qu'on fut en droit de se demander si les 80 ecclésiastiques de l'Église orthodoxe envoyés à l'empereur pour réclamer la tolérance en faveur des fidèles furent brûlés par ses ordres, avec le navire sur lequel ils s'étaient embarqués, ou si cet incendie fut purement accidentel. C'est ainsi enfin que Valens persécuta positivement l'Église d'Antioche et d'Édesse. Tandis qu'il laissait toute liberté aux Juifs et aux païens, il poursuivait sans relâche les orthodoxes de ces deux villes. Si l'on ajoute aux ordres formels de l'empereur ce que l'égoïsme, le fanatisme, le vil empressement des fonctionnaires courtisans dictaient au delà des exigences du gouvernement, on comprendra comment l'Église d'Orient fut plongée par l'arianisme dans la plus déplorable situation, sous le règne de Valens. Les évêques fidèles étaient chassés de leurs siéges, et des pasteurs ariens étaient violemment imposés par voie d'autorité et de terreur aux paroisses indignées. Il n'y eut que les Églises défendues par des hommes fermes, résolus et intelligents, tels que S. Athanase, qu'entouraient l'amour et la fidélité de leur peuple, au point que toute violence à leur égard eût excité un soulèvement ou une révolte, sur lesquelles le pusillanime empereur n'osa pas étendre ses mesures de rigueur. C'est ainsi que la Cappadoce fut épargnée, et qu'en Égypte la persécution ne commença qu'après la mort du vaillant Athanase.

L'administration des affaires politiques de l'État fut plus heureuse sous le règne de Valens que celle des affaires ecclésiastiques. Quoique l'économie de l'empereur dégénérât parfois en ava-

Digitized by Google

rice, il faut reconnaître qu'il s'efforça de diminuer les impôts et d'améliorer le sort des habitants des provinces. Si sa justice devint souvent cruelle, elle sévit du moins contre les concussionnaires et les juges prévaricateurs. C'est pourquoi jamais l'Orient ne fut matériellement plus heureux que sous Valens. Sans être savant il ne manquait pas de sens et de goût pour les études scientifiques; sans être artiste il déploya une grande activité pour embellir Constantinople et Antioche par la création de nouveaux édifices et la restauration des anciens monuments.

Cependant Valens, avons-nous dit, était engagé dans une guerre contre les Goths. Tant qu'il combattit en Thrace ses armes furent heureuses; mais, une fois qu'il eut traversé le Danube, il ne parvint plus à porter aucun coup décisif à l'ennemi. Il en résulta que les deux partis, las de s'acharner les uns contre les autres, firent la paix à des conditions dont la conséquence la plus grave fut que désormais le Christianisme se répandit parmi les Goths sous la forme de l'hérésie arienne.

Il n'entre pas dans notre cadre de suivre cet empereur dans les autres faits de son règne; il nous suffira de dire quelques mots de la dernière guerre qu'il dirigea en 378 contre les Goths.

Le choc imprimé par les Huns aux Ostrogoths obligea, on le sait, les Visigoths à abandonner leur ancienne résidence. Une grande portion de ces Visigoths trouva accès dans l'empire d'Orient, et on leur assigna pour séjour la Thrace; mais, poussés au désespoir par la cupidité et la déloyauté des autorités romaines, les Goths se soulevèrent et portèrent le ravage et la mort autour d'eux. La situation devint si critique pour les Romains d'Orient que Valens se départit du sage système de temporisation qu'il avait observé jusqu'alors, pour se mesurer résolûment avec un ennemi de jour en jour plus puissant, plus hardi et plus heureux. Il livra, en 378, la bataille d'Andrinople; les Romains furent complétement défaits. L'empereur, grièvement blessé, trouva la mort, à l'âge de cinquante ans, dans les flammes d'une cabane où il s'était réfugié et à laquelle l'ennemi mit le feu.

Les Goths ne furent réduits à se tenir tranquilles que par l'empereur Théodose Ier.

ALLGAYER.

VALENTIA (GRÉGOIRE DE), célèbre théologien, naquit en 1551 à Médina del Campo, dans la vieille Castille. Il entra très-jeune dans la Société de Jésus, à Salamanque (1565). Après y avoir achevé son noviciat il vint à Rome. De là on l'envoya en Allemagne, où l'on manquait de solides théologiens qu'on pût opposer aux formidables attaques des hérétiques. Valentia professa d'abord à Dillingen, dans le diocèse d'Augsbourg, puis à l'université d'Ingolstadt, un des grands foyers de l'activité littéraire des Jésuites de cette époque. Il remplit ses fonctions avec une rare distinction pendant vingt-quatre ans. Il s'était donné pour tâche de chaque jour de combattre l'hérésie par sa parole et par ses écrits, de raffermir les Catholiques dans leur foi, de travailler aux progrès de la science et surtout de la théologie scolastique. Il suivait dans son enseignement théologique, en se conformant aux constitutions de la Société de Jésus, la méthode et les principes de saint Thomas. Il s'efforçait de remettre en honneur l'étude de ce grand docteur parmi les Catholiques et de dissiper les préjugés des protestants à l'égard de la théologie scolastique. Dans ce but il s'appliquait à expliquer les questions subtiles de l'Ange de l'école dans un style

Digitized by Google

clair et élégant, capable de plaire aux lettrés de son temps. Sa réputation devint si grande que le roi de Pologne et l'université de Paris se disputèrent l'honneur de le posséder; mais Clément VIII l'appela à Rome, en 1598, pour y occuper une chaire au Collége romain. Ses immenses travaux le firent tomber malade; il succomba à la fatigue, en 1603, à l'âge de cinquante-deux ans, à Naples, où il avait espéré rétablir sa santé.

L'abbé Racine prétend que Valentia mourut parce que, participant aux travaux de la congrégation *de Auxiliis gratiæ*, il s'était permis de falsifier un texte de saint Augustin et que les vifs reproches du Pape lui brisèrent le cœur; mais on sait qu'on ne peut ajouter aucune foi aux assertions de ce fanatique Janséniste, surtout en ce qui concerne les Jésuites. Ce qui est certain, c'est que Clément VIII avait une haute estime pour Valentia et qu'il l'avait surnommé le docteur des docteurs, *doctorem doctorum* (1).

Les écrits de Valentia sont très-nombreux; ils sont polémiques ou traitent de philosophie scolastique. Les premiers, qui parurent en différents temps, furent réunis par Valentia lui-même et furent publiés *apud hæredes Novillii*, ann. 1591; ils embrassent tous les points controversés à cette époque et ont de temps à autre tel ou tel théologien particulier en vue. L'ouvrage le plus important de Valentia, appartenant à la théologie scolastique, est son commentaire sur saint Thomas : *Commentariorum theologicorum et disputationum in Summam D. Thomæ Aquinatis tomi IV*, publié pour la première fois en 1591. Une édition, corrigée par l'auteur lui-même, parut, en 1603, à Ingolstadt. L'université de cette ville lui éleva un monument.

(1) *Voir* Contzen, *Politique*, l. V, c. 1.

Cf. Algambe, *Bibl. script. Soc. Jesu*, s. v. *Greg. de Valentia;* Antonio, *Bibliotheca Hispana*, s. v.

KERKER.

VALENTIN (S.). *Voyez* BAVIÈRE.

VALENTIN, Pape. Il fut élu, à la mort d'Eugène II, au mois d'août 827, dans l'église de Sainte-Marie, et sacré le 1er septembre dans l'église de Saint-Pierre. Il régna quarante jours. D'après l'Annuaire d'Éginard il mourut après avoir à peine exercé le pontificat pendant un mois. On ne sait rien d'ailleurs de ce Pontife et des actes de son règne. Il eut pour successeur Grégoire IV.

Conf. *Vita Valentini*, dans *Vignolii Lib. pontif.*, III, 7 (p. 3); *Einhardi Annales*, ad 827, dans Pertz, *Monum. G. sacr.*, I, 216, réimprimé dans Migne, *Patrol.*, t. CIV (1851), p. 505; Jaffé, *Regesta Pontif.*, 1851, p. 225; Athanas. Bibl., *de Vita P. R.*; Muller, *les Papes romains*, t. VII, 1852, p. 122-125.

VALENTIN fut le chef le plus important du gnosticisme. Il est remarquable sous plus d'un rapport, mais surtout par la richesse de son imagination et la vigueur de sa dialectique. Son système est avec raison considéré comme le résumé le plus complet du gnosticisme alexandrin (1); c'est pourquoi D. Massuet, Bénédictin de Saint-Maur, dans son excellente édition de S. Irénée, *Adversus Hæres.* (scil. *gnosticas*), a mis en tête du livre un tableau généalogique du système valentinien des éons.

D'après des données qui ne sont pas tout à fait authentiques (2), Valentin naquit en Égypte et fut initié à la philosophie grecque à Alexandrie. Doué de hautes facultés et d'une rare éloquence (3), il embrassa avec l'ardeur de la jeunesse les idées platoniciennes

(1) *Voy.* GNOSE.
(2) S. Epiph., *Hær.*, 31, n. 2.
(3) Tertull., *adv. Valentin.*, c. 4.

Digitized by Google

(*Platonicæ sectator*) (1), apprit également à connaître le judaïsme, très-répandu à Alexandrie, mais probablement revêtu des idées et des formes philoniennes, qui devaient plaire à un Platonicien. Il n'est pas possible de décider d'une manière certaine si Valentin, à cette époque, professa au moins extérieurement la foi catholique, en couvant au dedans son système hérétique; cependant les anciens semblent se prononcer en ce sens (2). Tertullien dit que Valentin se flattait de l'espoir d'être élu évêque, et que ce ne fut que lorsqu'il se vit déçu dans son ambition que, par ressentiment et esprit de vengeance, il résolut d'apostasier ouvertement (3). D'Alexandrie Valentin se rendit à Rome, où il demeura vers l'an 140, sous le pontificat du Pape Hygin (4). Ayant manifesté publiquement ses opinions hérétiques, il fut exclu de la communion de l'Église, quitta Rome, alla à Chypre, où il vécut environ jusqu'en 158, et se mit à répandre sans aucune réserve tout autour de lui son système alors complet et bien arrêté (5).

Ce système se rattachait aux anciens philosophes païens et aux gnostiques plus rapprochés de lui (6). C'était en quelque sorte la fleur du syncrétisme pagano-chrétien, l'apogée du gnosticisme. Il se résume dans les propositions suivantes.

Dieu est éternel, incréé, immense, infini, invisible, et cependant susceptible de se développer. Ce développement procède au moyen de perpétuelles antithèses, par lesquelles le un devient multiple, pour revenir de la multiplicité à l'unité et se parfaire dans ce double mouvement.

Le principe primordial de la Divinité, l'abîme, προαρχή, προπάτωρ, βυθός, qui, à l'origine, est plongé dans un profond repos, contient la pensée silencieuse, l'intelligence primordiale, la grâce, ἡ ἔννοια, ἡ σιγή ou χάρις.

Le système est donc au fond le dualisme de l'être et de la pensée se manifestant l'un et l'autre par une série de termes successifs.

De cette dualité primitive (de cette indifférence de l'être et de la pensée), se manifestant spontanément et se réalisant par une série d'êtres nouveaux, naquit d'abord la Raison absolue, ὁ νοῦς, unie à la Vérité, ἡ ἀλήθεια.

La Raison, νοῦς, est le Père, πατήρ, engendré par le Père primordial, προπάτωρ, le principe de tout développement, ἀρχή, le premier né, ὁ μονογενής, qui seul contemple et connaît parfaitement le premier principe.

Or voici le motif de cette première manifestation : le premier principe est tout amour; l'amour n'existe pas où il n'y a pas d'objet aimé (1).

Ce quaternaire sacré (ἱερὰ τετρακτύς des Pythagoriciens, *prima quadriga Valentinianæ factionis, matrix et origo cunctorum*) (2) constitue le point de départ et le type fondamental de tous les développements ultérieurs.

La Raison, ὁ νοῦς, engendre la Parole et la Vie, ὁ λόγος καὶ ἡ ζωή, d'où naissent l'homme (idéal) et l'Église (idéale), ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἐκκλησία.

Ces deux premiers éons, la Parole et la Vie, engendrent à leur tour, pour remercier le Père de leur existence, dix éons, et ce nombre renferme toute perfection (suivant les idées pythagoriciennes). Les deux autres éons, l'hom-

(1) Tertull., *de Præscript. hæres.*, c. 30.
(2) S. Épiph., *Hær.*, 31, n. 7. Tertull., *de Præscript*, c. 30.
(3) Tertull., *adv. Valent.*, c. 4.
(4) S. Irén., *adv. Hær.*, l. III, c. 4, n. 3.
(5) Id., *ib.* Tertull., *de Præscript.*, c. 30. S. Épiph., *Hær.*, 31, n. 7.
(6) S. Irén., *adv. Hær.*, l. II, c. 13, 14, 31; l. IV, præf., n. 2.

(1) *Pseudo-Orig. Philosophumena sive adv. Hæres.*, l. VI, n. 29.
(2) Tertull., *adv. Valent.*, c. 7. S. Irén., *adv. Hæres.*, l. I, c. 11, n. 1

Digitized by Google

me et l'Église, engendrent également douze éons, de sorte qu'en somme il y a trente éons, nombre qui se trouve également dans la théogonie d'Hésiode.

Tous ces éons paraissent deux par deux, par syzygie, un mâle et une femelle (σύζυγοι). Le premier principe de toute existence seul n'est pas engendré et peut engendrer sans une moitié féminine; mais tout être engendré par lui, quand il veut lui-même reproduire un nouvel être, doit s'unir à un être analogue à sa nature, mais d'un sexe différent. Toutes choses, d'après Valentin, sont le produit d'une génération, dans laquelle la femme donne la substance, l'homme la forme (1).

On voit que Valentin transportait dans la Divinité même, comme une forme nécessaire, une loi fondamentale et universelle du monde visible, et en faisait la base de son système. L'ensemble de ces éons, dont S. Irénée énumère les noms (2), qui se trouvent inexactement indiqués dans le faux Origène (3), mais que dom Massuet a parfaitement éclaircis (4), Valentin le nomma le Plérôma, πλήρωμα, la plénitude, le plein et entier développement vital de la Divinité. Il prit cette dénomination, en la corrompant, dans S. Paul (5), τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, tout comme il emprunta à l'Écriture une foule de noms qu'il appliqua à ses éons, et c'est grâce à ces emprunts, qu'il rattacha en guise de broderies à son système antichrétien, qu'il parvint à le faire accepter parmi ses adeptes. La Sagesse, ἡ σοφία, le dernier, le plus jeune et le plus faible des éons féminins, poussée par la concupiscence, née de l'orgueil et de l'envie, voulut, comme la Raison, connaître le Père et engendrer par elle-même, comme le Père, et c'est ainsi que naquit, dans la Sagesse, la pensée, la réflexion, le désir de se connaître elle-même, ἐνθύμησις. Mais la Sagesse ne put atteindre la connaissance à laquelle elle aspirait; elle acquit la conscience de son ignorance. Cette tentative audacieuse de la Sagesse pour pénétrer dans la nature de l'infini et de l'incompréhensible, dont elle ne put plus détourner le regard, entraînée qu'elle était par l'attrait de l'Être primordial, la mit en danger de périr, d'être complétement absorbée et anéantie par cet insondable abîme. Alors l'éon Horus, Ὅρος, qui maintient tout être à sa place, vint à son secours, la retira, la délivra de son ardeur désordonnée; il devint son libérateur, λυτρωτής. La Sagesse fut donc affranchie par l'éon Horus de cette ardeur désordonnée à laquelle se rattachait l'ignorance, et d'où étaient nées la crainte, la tristesse et le repentir, avec toutes les mauvaises conséquences qui en dépendaient, comme une espèce de monstre et d'avorton. La Sagesse fut ramenée à son état normal, remise en rapport avec l'éon mâle qui lui était destiné (ὁ θελητός, le vouloir), et le désordre fut réparé de ce côté. Mais ce monstre, au grand déplaisir des éons, demeura dans le plérôma; il avait une substance, mais point de forme, parce qu'il devait l'existence à l'éon féminin. De là un trouble nouveau, une perturbation bruyante dans le plérôma, θόρυβος ἐγένετο ἐν τῷ πληρώματι (1). La Sagesse pleure, les éons adressent leurs prières au Père, qui, touché, donne ordre à l'éon Horus de chasser du plérôma l'informe monstre devant lequel les éons tremblent; et de là vient que l'éon Horus se nomme aussi σταυρός, c'est-à-dire palissade, rempart, défendant le plérôma contre ce qui le trouble et l'attaque. Mais, pour

(1) *Pseudo-Orig*, *adv. Hæres.*, l. VI, n. 30.
(2) *Adv. Hærs.*, l. I, c. 1, n. 2.
(3) *Pseudo-Orig. adv. Hær.*, l. VI, n. 30.
(4) *Dissert.* I *ad Iren.*, n. 43-44.
(5) *Col.*, 2, 9.

(1) *Pseudo-Orig. adv. Hær.*, l. VI, n. 31.

Digitized by Google

qu'une pareille perturbation ne se reproduise pas dans le plérôma et n'aboutisse peut-être à un mal plus grand, *ne qua ejusmodi rursus concussio incurreret* (1), un nouveau couple d'éons est engendré par la Raison, νοῦς, le Christ et l'Esprit-Saint : le Christ, chargé d'instruire les éons en toutes choses ; l'Esprit, devant les remplir d'une juste reconnaissance et les ramener au repos.

Les éons, pénétrés de la gratitude la plus vive, résolurent dès lors d'exprimer leur reconnaissance en consacrant chacun ce qu'ils avaient de mieux à la création d'un nouvel éon, absolument parfait, destiné à être la gloire du Père et l'ornement du plérôma. Ainsi naquit le dernier éon, Jésus, que Valentin appelle aussi le Rédempteur, le Sauveur, ὁ σωτήρ, le tout, Pan, τὸ πᾶν ou τὰ πάντα (2), semblable à la Pandore d'Hésiode. Les éons créèrent, pour conserver sa haute dignité, une grande troupe d'anges qui furent comme ses gardes du corps, sa garde d'honneur, δορυφόρους εἰς τιμήν, *satellites et angelos proferunt* (3). Ainsi le plérôma rentra dans l'ordre.

Cet exposé suffit pour faire comprendre, d'une part les hardiesses d'imagination de Valentin, et d'autre part les inepties que l'esprit humain accepte comme théorie d'une sublime sagesse quand il abandonne la voie droite de la Révélation et demande la vérité aux prétendus sages de ce monde.

Cependant le monstre né dans la Sagesse et expulsé de son sein donna naissance à la substance matérielle (4), qui reçut le nom de sa mère (ἡ σοφία). Toutefois, pour la distinguer de la sagesse divine, on la nomma la sagesse extérieure, la sagesse du dehors, ἡ σοφία ἔξω, en hébreu חָכְמוֹת, Ἀχαμώθ, c'est-à-dire sagesse. Le monstre, toujours informe, reçut alors la forme de l'éon Christ (1), mais rien de plus. Les éons envoyèrent ensemble l'éon Jésus vers cette sagesse du dehors pour l'aider dans sa misère. Jésus créa, des passions qu'elle avait apportées du plérôma, c'est-à-dire de la crainte, de la tristesse, du doute (ἀπορία, alliée de l'ἄγνοια), et de l'ardeur avec laquelle elle avait imploré le Christ, deux substances, et ainsi naquit des mauvaises passions de l'Achamoth la substance mauvaise, la matière, de la passion de la conversion (ἐπιστροφή) une substance variable, la substance physique. L'Achamoth, délivrée de ces passions et pleine de joie, fut frappée de la beauté des anges qui avaient accompagné son premier libérateur, et enfanta à leur image et ressemblance un fruit spirituel, une troisième substance. C'est ce que résume Tertullien en ces termes : *Facta est trinitas generum ex trinitate causarum : unum materiale, quod ex passione ; aliud animale* (ψυχικόν), *quod ex conversione* (2) ; *tertium spirituale, quod ex imaginatione.*

Ainsi commença le monde ; mais la Sagesse ne put rien faire de son fruit spirituel, vu qu'il faut toujours un terme supérieur pour la formation d'un être, et qu'elle était d'une nature semblable à celle de la substance spirituelle (3).

Elle forma de la substance psychique le créateur et le maître du monde visible (démiurge, Dieu de l'ancienne alliance), auquel elle livra la matière préexistante pour de nouvelles élabo-

(1) Tertull., *adv. Val.*, c. 11.

(2) S. Irén., *adv. Hær.*, l. I, c. 2, n. 6 ; c. 3, n. 4.

(3) Id., *ib.*, l. I, c. 2, n. 6. Tertull., *adv. Valent.*, c. 12.

(4) S. Irén, *adv. Hær.*, l. I, c. 2, n. 3 ; c. 4, n. 2.

(1) S. Irén., *ib.*, l. I, c. 4, n. 1. *Pseudo-Orig. adv. Hær.*, l. VI, n. 31-32.

(2) *Adv. Valent.*, c. 17.

(3) S. Irén., *adv. Hær.*, l. I, c. 5, n. 1. Tertull., *adv. Valent.*, c. 18.

Digitized by Google

rations, tout en le dirigeant sans qu'il le sût. Il en tira les âmes, qui lui ressemblent, et les planta dans des corps formés de substance matérielle ou diabolique. C'est à un corps de ce genre que l'âme humaine se trouve alliée. Parfois à côté de l'âme se rencontrent dans le même corps des démons; parfois des étincelles ou des semences de l'esprit céleste sont répandues avec l'âme dans le corps : λόγοι ἄνωθεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ... τῆς σοφίας· καλεῖται δὲ ἡ μὲν σοφία πνεῦμα (1).

La destinée de l'homme diffère suivant la prédominance de cette triple nature qui le constitue. La partie matérielle est destinée à périr, rien ne peut la sauver. L'esprit ne peut se perdre, parce qu'il est de substance divine. L'âme peut avoir le sort ou de la matière ou de l'esprit, suivant qu'elle incline vers l'une ou l'autre. L'âme seule a besoin d'un rédempteur, parce que seule, d'après sa nature, elle est capable d'être rachetée; c'est pour elle seule qu'est venu le Rédempteur, formé, à l'image du premier quaternaire céleste, de quatre parties intégrantes, sans avoir de corps matériel, toutefois, car il n'a fait que traverser la Vierge Marie comme un canal. La fin du monde aura lieu lorsque tous les enfants de l'esprit seront parvenus à la gnose parfaite, γνῶσις. Ceux qui appartiennent à l'Église catholique, qui ont une âme, mais non l'esprit, n'ont à s'inquiéter que de la foi et des bonnes œuvres pour être sauvés. Les Valentiniens, hommes pneumatiques, οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, sont achevés par la science et arrivent par elle à la perfection (2). Ils peuvent vivre comme ils l'entendent; rien ne saurait leur nuire; car, pour eux, la science est la chose capitale, l'unique nécessaire. De là vint que maints Valentiniens menaient une vie de désordre et de débauche, s'abandonnant, avec toute leur science imaginaire, tantôt ouvertement, tantôt secrètement, à une vie infâme, comme on peut en voir le détail dans saint Irénée (1).

La fin du monde arrivera lorsque l'achamoth sera rentré dans le plérôma et sera uni avec l'éon Jésus pour former une syzygie. Les pneumatiques, qui déposent l'âme et le corps, et les abandonnent, et demeurent uniquement des esprits raisonnables, entrent avec leur mère Achamoth dans le plérôma, et s'unissent tellement aux anges de l'éon Jésus que chacun d'eux forme un couple, συζυγία, avec un ange.

Le démiurge s'avance, avec les âmes des hommes nés de lui, vers le lieu le plus rapproché du plérôma, occupé jusqu'alors par l'achamoth; car l'âme ne peut jamais entrer dans le plérôma, aussi peu que le démiurge fait de matière psychique. Alors le feu caché dans le monde éclatera, consumera toute la matière, se consumera lui-même, et ce sera le terme de l'histoire.

On peut étudier les détails de ce système dans S. Irénée (2), dans Tertullien (3), et en partie dans les *Philosophumena* (4). On y voit avec quelle impudence et quelle sagacité en même temps Valentin et sa secte interprètent l'Écriture sainte, exploitant une foule de textes en faveur de leur système et falsifiant le sens en respectant la lettre.

Les partisans de ce système, qui se divisèrent bientôt en plusieurs branches (5), étaient fort nombreux, et Ter-

(1) *Pseudo-Orig. adv. Hær.*, l. VI, n. 34.
(2) S. Irén., *adv. Hær.*, c. 6, n. 1, 2.

(1) *Adv. Hær.*, l. I, c. 6.
(2) *Ib.*, l. I, c. 1-11.
(3) *Lib. adv. Valentinianos*, c. 5, où Tertullien répète à sa manière ce qu'a dit Irénée, et le complète d'après quelques anciens.
(4) *Pseudo-Orig. Philosophumena seu adv. Hæres.*, l. VI, n. 20-37, où se trouvent de temps à autre des traits nouveaux et des lumières pour expliquer le système.
(5) *Voy.* Gnose, et Tertull., *adv. Valent.*, c. 4.

Digitized by Google

tullien pouvait dire, vers 200 : *Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter hæreticos* (1).

A cette époque c'était Axionicus d'Antioche qui était le chef de la secte ; mais elle tomba rapidement en décadence par suite des divisions intestines qui sont l'inévitable fin de toutes les hérésies et qui étaient déjà fortement prononcées alors. « Ce n'est pas cela ; je comprends la chose autrement ; c'est ce que je ne puis admettre ; » tels étaient les propos qu'on entendait déjà, malgré l'autorité de la prétendue révélation nouvelle (2).

S. Irénée avait porté un coup mortel à la secte, répandue fort au loin au sud des Gaules, en exposant son système et ses défauts avec autant d'habileté logique que de pénétration d'esprit, et en démontrant combien il était grossièrement en contradiction avec la vérité révélée par le Christ, transmise par l'Église et consignée dans l'Écriture sainte. L'auteur des *Philosophumena Origenis* contribua, de son côté, à ruiner ce système en montrant, avec sa vaste connaissance de l'antique philosophie païenne, que ce système n'était pas autre chose qu'un néo-pythagorisme ou néo-platonisme affublé de formes chrétiennes, et en résumant parfaitement toute sa pensée en ces termes : « Valentin a pris ses erreurs dans Pythagore et Platon, et non dans l'Évangile, et peut être à bon droit considéré comme un Pythagoricien et un Platonicien, jamais comme un Chrétien, δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικὸς, οὐ Χριστιανὸς λογισθείη (3). Tertullien l'a poursuivi à sa façon de sa mordante ironie et de ses amères plaisanteries.

Aussi ce système était-il déconsidéré dès le troisième siècle, et on n'en trouve plus guère de traces au quatrième. Grégoire de Nazianze n'en parle que comme d'une vieille fable (1). Épiphane dit que, de son temps, on en trouvait encore par-ci par-là quelques restes en Égypte (2). Théodoret ne considère pas encore les Valentiniens comme complétement oubliés (3).

Cf. *Dissertatio S. Massueti*, dans son édit. des *Op. S. Irenæi*, Paris, 1710 ; Venetiis, 1734, in-fol.

FESSLER.

(1) *Adv. Valent.*, c. 1.
(2) Tertull., *adv. Valent.*, c. 4.
(3) *Pseudo-Orig. adv. Hær.*, l. VI, n. 29.

(1) S. Grég. de Naz., *Orat.* 31, n. 7, éd. Maur.
(2) S. Épiph., *Hær.*, 31, n. 7.
(3) Théodor., *Hær. Fab.*, l. II, præf.

VALENTINIEN Ier. Cet empereur naquit en 321 à Cibales, en Pannonie. L'exemple de son père, excellent et glorieux capitaine, et son goût personnel l'entraînèrent de bonne heure au service des armes. Il y eut tant de succès qu'il arriva peu à peu au premier degré de la hiérarchie militaire, sous les empereurs Constance, Julien et Jovien. Jovien étant mort en 364, après un règne court et glorieux, la situation de l'empire devint tellement critique qu'une main énergique pouvait seule arrêter sa ruine. Les principales autorités civiles et militaires de l'empire se réunirent à Nicée, en Bithynie, pour s'entendre sur la nomination du successeur de Jovien. Le choix tomba sur Valentinien, qui passait pour l'un des généraux les plus heureux, les plus intelligents et les plus expérimentés de l'empire. Aussitôt que l'armée eut salué cette élection avec un véritable enthousiasme, Valentinien, sentant que le fardeau imposé à ses épaules était trop lourd, résolut de partager le pouvoir avec son frère Valens. Il lui confia l'Orient et garda pour sa part l'Occident. Cette portion de l'empire exigeait alors toute l'activité et toute l'énergie du souverain. Les frontières étaient menacées en Afrique par les Maures, en Bretagne par les Pictes et les Écossais, en Gaule par les Saxons

Digitized by Google

et les Alemans, sur le Danube par les Sarmates, les Quades et les Goths. Sans entrer dans le détail des campagnes de Valentinien, nous dirons brièvement que l'empereur réussit, grâce au talent et à la valeur de Théodose, père renommé d'un fils plus renommé encore, à chasser d'Afrique et de Bretagne l'ennemi qui avait envahi ces provinces, et à repousser les Saxons qui ravageaient la Gaule. Le principal danger cependant était sur le Rhin, dont la rive droite était menacée par la puissante confédération des Alemans. Ceux-ci, délivrés d'un adversaire aussi énergique et aussi heureux que l'avait été Julien, irrités de ce qu'on avait exigé d'eux le présent d'honneur qu'on faisait d'habitude à l'empereur à son avénement, avaient envahi les Gaules en pillant et ravageant tout sur leur passage.

Valentinien augmenta d'abord son armée des Gaules, puis résista heureusement à l'ennemi, tant en personne que par ses généraux. Les Alemans ayant renouvelé leur attaque au printemps de 368, l'empereur rejoignit de nouveau l'armée, passa le Rhin, et fit subir aux Germains, dans leur propre pays, une double défaite, dont la principale eut lieu près de Solicinium (aujourd'hui sans aucun doute Rottenbourg). La guerre offensive que Valentinien avait poussée en Allemagne n'avait évidemment pas pour but de faire des conquêtes; elle devait rétablir la terreur du nom romain parmi les Alemans et garantir les Gaules en transportant le théâtre de la guerre loin des frontières.

Afin d'atteindre plus sûrement encore ce but Valentinien fit élever une série de forts le long du Rhin, depuis la Rhétie jusqu'à la mer du Nord, et fit preuve d'un esprit très-inventif dans l'ordonnance des travaux d'architecture militaire. Malgré ces sages mesures et la politique suivie par l'empereur, qui cherchait à diviser l'ennemi (Alemans, Bourguignons), il ne put compter sur une tranquillité durable de ce côté de l'empire que lorsqu'il consentit à honorer d'une entrevue personnelle Macrien, roi des Alemans, dont la puissance devenait de plus en plus menaçante. Valentinien n'y avait consenti que par la nécessité de mettre à l'abri ses frontières du Rhin au moment où il allait entreprendre une expédition lointaine contre les Quades. Les Quades avaient depuis quelque temps envahi et ravagé la province de Pannonie. Au printemps de 375 l'empereur quitta sa résidence de Trèves, marcha contre l'ennemi, l'attaqua et lui rendit sur son terrain le mal qu'il avait fait à l'empire.

Après avoir ravagé le pays l'empereur revint prendre ses quartiers d'hiver à Brégétion, petit château en Pannonie. Là une députation du peuple soumis vint solliciter la clémence du vainqueur. Valentinien reprocha à ces députés quades la lâcheté, l'orgueil et l'ingratitude de leur nation avec tant de vivacité et d'emportement qu'il se rompit un vaisseau et rendit l'esprit au bout de quelques minutes, le 17 novembre 375. Il était âgé de cinquante-cinq ans et avait régné douze ans.

Valentinien, que nous venons de voir défendre avec autant d'intelligence que de bonheur les frontières éloignées de l'empire, n'eut pas moins de mérite sous d'autres rapports. La nature l'avait évidemment doué des facultés qui font les grands princes. Il conserva sur le trône, comme son frère, la chasteté et la simplicité des premières années de sa vie; il sentit qu'il était chargé du bonheur de ses sujets; aussi chercha-t-il, dès le commencement de son règne, à mettre de l'ordre dans les finances, à introduire

Digitized by Google

de sages réformes dans l'administration, et renvoya la plupart des fonctionnaires de la cour et des gouverneurs des provinces.

Les villes reçurent des défenseurs chargés de sauvegarder les droits du peuple et de faire entendre ses plaintes. En général Valentinien montra dans tous ses actes législatifs un grand esprit d'humanité, un sincère amour de la justice, et la longue série de ses édits, consignés dans le *Code théodosien*, en est la preuve manifeste. Quoique peu lettré il se montra l'ami de l'éloquence et des arts et prodigua ses bienfaits aux hommes de science. Voulant rendre à la jeunesse le goût des études, qui était partout en décadence, il créa dans la plupart des capitales des provinces des écoles savantes et donna sur l'ensemble de l'enseignement, du travail et des mœurs des étudiants, la durée des études, le maintien de la discipline, des prescriptions qui rappellent l'organisation des universités modernes. Au point de vue religieux Valentinien favorisa l'orthodoxie, sans persécuter les hérétiques, les juifs ni les païens; seulement il proscrivit l'usage de la magie et l'infamie des sacrifices nocturnes.

Malgré tous ces dons éminents Valentinien ne fut pas le père de son peuple. Les travaux de sa jeunesse, les mœurs et les habitudes des camps dans lesquels il grandit n'étaient pas faits pour adoucir son caractère naturellement vif et colère. Son amour de la justice, emporté au delà des bornes de la modération par son tempérament impétueux, dégénéra trop souvent en un dur et odieux despotisme. Il punissait de mort, dit Gibbon, les moindres fautes, un mot imprudent, un oubli accidentel, un retard involontaire dans l'administration de sa maison ou des affaires publiques. Les paroles qu'on entendait le plus souvent sortir de sa bouche étaient : « Qu'on lui coupe la tête; qu'on le brûle vif; qu'on le fustige jusqu'à ce qu'il reste mort sur place! » Il se faisait habituellement suivre par deux ours et se plaisait à les voir déchirer et dévorer sous ses yeux les malfaiteurs qu'il leur livrait. Sa rigueur s'exerçait plus sur les petits que sur les grands. Il connaissait peu les hommes; il accordait sa confiance à d'audacieux intrigants et s'entourait de gens tarés; on répandit sous son nom, et sous prétexte de poursuivre la magie, le sang le plus noble de Rome; la tyrannie des fonctionnaires, le fardeau des impôts excitèrent des plaintes générales. Ainsi l'avare Romanus, gouverneur militaire d'Afrique, livra en proie aux féroces Gétuliens les villes les plus florissantes de sa province, Oéa, Leptis et Sabatra, et l'empereur, au lieu de faire tomber sa vengeance sur la tête du coupable, se laissa tellement abuser par son ministre et son commissaire, gagnés tous deux par Romanus, que non-seulement il confirma dans son commandement ce fonctionnaire prévaricateur, mais répondit aux justes plaintes portées devant lui par une série de sentences de mort prononcées contre les malheureux provinciaux qui les avaient fait entendre, et causa la perte momentanée de la province d'Afrique.

Ainsi les bonnes et les mauvaises qualités se mêlaient et se combattaient dans Valentinien, et trop souvent le mal l'emporta sur le bien. Malgré cela l'éclat des exploits de ce vaillant défenseur de l'empire effaça tellement dans la mémoire de la postérité les taches de son caractère et de sa vie que S. Ambroise et Ammien Marcellin le vantent comme le bienfaiteur de l'empire, que Victor le nommerait le plus parfait des souverains sans sa condescendance envers de mauvais conseillers,

Digitized by Google

que Sozomène vante l'excellence de son règne, et que l'Anonyme (1) raconte que les Romains, pour louer le grand roi des Ostrogoths, le surnommaient tantôt Trajan, tantôt Valentinien.

ALLGAYER.

VALENTINIEN II naquit en 371. Il perdit son père, l'empereur Valentinien Ier, à l'âge de 4 ans. Il n'en fut pas moins acclamé empereur par l'armée. Quoique ce choix, fait à ses dépens, dût déplaire à Gratien, frère aîné de Valentinien, il fut assez raisonnable pour acquiescer à la volonté de l'armée, d'autant plus que l'âge de son frère lui mettait pour longtemps le souverain pouvoir entre les mains. Lorsqu'en 381 Gratien perdit contre l'usurpateur Maxime la couronne et la vie, l'avenir du jeune Valentinien fut mis en question. Dans cette situation critique on recourut au conseil du seul homme qui pouvait venir en aide à l'empereur; c'était S. Ambroise, évêque de Milan. Quoique l'impératrice Justine, arienne fanatique, détestât foncièrement l'évêque, elle se vit, par la force des circonstances, obligée de demander humblement le concours de son adversaire. S. Ambroise était parfaitement disposé à rendre les services qu'on lui demandait, et il parvint en effet à conclure avec Maxime une convention en vertu de laquelle Valentinien II conservait, de l'empire d'Occident, l'Italie, l'Afrique et l'Illyrie. Cependant l'avenir ne paraissait guère assuré encore; car non-seulement Maxime était plus puissant que le jeune empereur et n'attendait qu'une occasion favorable pour se déclarer contre lui, mais les parties de l'empire qui avaient été assignées à Valentinien portaient en elles-mêmes les causes des plus graves inquiétudes. Il existait toujours un puissant parti païen, qui croyait que le temps était venu de redemander en faveur du paganisme les priviléges que lui avait enlevés en 377 un décret de Gratien.

Les conseils et les pressantes exhortations de S. Ambroise empêchèrent seuls Valentinien II d'accéder à cette exigence des païens; mais le jeune empereur, dirigé par son ambitieuse et fanatique mère, ne put résister au désir de faire de l'arianisme la religion dominante des provinces soumises à son sceptre. Cette tentative fut d'autant plus imprudente que l'immense majorité des Occidentaux appartenait de cœur à l'Église catholique et que Maxime cherchait à gagner, de ce côté des Alpes, la faveur des orthodoxes. Il en résulta que Justine et Valentinien II déployèrent durant les années 385 et 386 une extrême énergie pour réaliser leur plan. Ils s'aperçurent assez promptement que toutes leurs machinations contre la sagesse et la fermeté de S. Ambroise, inébranlable défenseur de la cause catholique, ne pourraient aboutir, et ils mirent eux-mêmes un terme à leurs violentes persécutions. Mais ils avaient porté un coup mortel à l'affection et au dévouement de leurs sujets. Aussi, lorsque, l'année suivante, Maxime fit de sérieuses tentatives pour soumettre tout l'Occident à son autorité, la puissance de Justine et de son fils s'écroula si rapidement qu'ils durent se réputer heureux de pouvoir gagner la mer et chercher un refuge à Thessalonique, qui appartenait à Théodose le Grand.

Théodose ne se contenta pas de faire sentir aux fugitifs que leur attachement opiniâtre à l'hérésie arienne avait en grande partie causé leur malheur; il vint à leur secours et renversa, en 388, à la tête de son armée, l'usurpateur Maxime, et se trouva ainsi maître des deux parties de l'empire romain. Il fut néanmoins assez géné

(1) *Exc. de Odoacro, Theodorico*, etc., p. 620, d'Amm. Marcell., éd. Wagner.

Digitized by Google

reux pour rendre à Valentinien II toutes les provinces de l'Occident. L'impératrice Justine mourut peu de temps après la restauration du trône de son fils. Cette mort, les exemples et les avis de Théodose eurent pour conséquence de faire prendre à Valentinien II une position toute différente à l'égard de l'Église catholique, et surtout de S. Ambroise, qu'il respecta dès lors et traita comme un père. Il l'invita à venir, durant l'été de 392, en Gaule, pour lui donner le baptême ; mais Valentinien fit une fin sanglante avant que l'évêque fût parvenu à sa cour. Le jeune empereur était peu à peu tombé au pouvoir de l'ambitieux et hardi Arbogaste, qui commandait en chef l'armée des Gaules. En vain, depuis longtemps, Valentinien cherchait à s'arracher à son joug ; s'étant enfin décidé à porter un coup décisif, il dépouilla l'orgueilleux Barbare de toutes ses charges et de toutes ses dignités. Mais il était trop tard; Arbogaste, averti à temps, fit étrangler l'empereur dans son appartement, à Vienne, à l'âge de 20 ans, le 15 mai 392. Arbogaste ne se donna pas grand'peine pour faire croire au monde que Valentinien II s'était tué lui-même.

ALLGAYER.

VALENTINIEN III, fils de Constance III, naquit en 419. Destiné par l'empereur Honorius à être son successeur, il monta sur le trône d'Occident en 425, après la chute de l'usurpateur Jean. L'empereur était mineur, et les rênes du gouvernement durent être remises entre les mains de l'impératrice mère, Placidie, qui était aussi ambitieuse qu'incapable. Elle laissa grandir le jeune prince dans une vie efféminée, oisive, dissolue, au milieu de gens douteux ou pervers, ce qui lui permit de conserver jusqu'à sa mort, en 450, l'autorité sur un prince énervé et impuissant à décider par lui-même. L'impératrice régente ne manquait pas d'hommes capables et vaillants, tels qu'Aétius et Boniface, dont l'union et la fidèle coopération pouvaient rendre les plus grands services à l'empire, tandis que leur division devait avoir et eut en effet les conséquences les plus funestes, et fit tomber, en 429, une grande portion de l'Afrique romaine au pouvoir des Vandales. Après la chute de Boniface, Aétius, débarrassé de son rival, sut se rendre maître de l'empire d'Occident. Il s'appliqua dès lors à le protéger d'une main ferme et vigoureuse ; mais les circonstances furent plus puissantes que les hommes. De tous côtés l'invasion des Barbares inondait l'empire de nouveaux ennemis; l'Occident se précipitait vers une ruine inévitable. Aétius fut obligé de consentir à ce que, en 435, au mariage de Valentinien avec Eudoxie, fille de Théodose II, la partie orientale de l'Illyrie fût cédée à l'empire d'Orient comme prix d'une alliance protectrice. Bientôt après (439) Genséric, roi des Vandales, prit les armes. Malgré le concours d'une flotte envoyée d'Orient, Valentinien se vit contraint de conclure, en 440, une nouvelle paix humiliante, qui ne laissa à l'empire romain d'Occident que les deux Mauritanies et la Numidie occidentale. Il ne put pas non plus, en 446, venir au secours des Bretons, que menaçaient les Pictes et les Écossais.

Il en résulta que les Bretons se jetèrent dans les bras des races germaniques anglo-saxonnes et devinrent ainsi leur proie. Lorsqu'en 451 le roi des Huns, Attila, envahit les Gaules et pensait à porter le coup mortel à l'empire romain d'Occident, on vit pour la dernière fois, dans un effort suprême, se rallumer l'ardeur de l'antique empire romain uni à la puissance des Visigoths. La bataille livrée dans les champs catalauniens prouva qu'il n'é-

Digitized by Google

tait pas dans les plans de la Providence de faire succomber l'Occident chrétien sous les coups des Huns barbares. Le danger devint encore plus direct et plus menaçant lorsqu'Attila, l'année suivante, mena ses hordes sauvages au cœur même de l'empire mutilé. Il allait s'emparer de Rome quand la Providence permit qu'il se laissât détourner de ses projets dévastateurs par de riches présents et par l'éloquente intervention du Pape Léon le Grand.

La durée de l'empire d'Occident fut prolongée ainsi de quelque temps; mais l'indigne empereur, oubliant les services passés, s'abandonnant aux conseils de son nouveau favori, l'eunuque Héraclius, retira sa confiance à Aétius, jusqu'alors le plus ferme appui du trône, et s'oublia jusqu'à le tuer de sa propre main, dans son palais, à Rome, au milieu d'un entretien qu'il avait avec lui.

L'expiation de ce crime ne se fit pas attendre. L'empereur ayant outragé la chaste femme du sénateur Pétronius Maxime, l'époux exaspéré fit assassiner, sur le Champ-de-Mars, en mars 455, le dernier empereur d'Occident de la famille de Théodose, devenu l'objet de l'horreur et de la haine générales.

ALLGAYER.

VALÉRIEN, écrivain du temps du Pape Léon Ier. Ni Gennade, ni S. Isidore, ni aucun patrologue n'en parle. Il était évêque de Cémélé (Celle, Comelle, *Cemeliensis*), ville des Alpes maritimes, qui appartenait à la France et se trouvait sous la juridiction d'Embrodunum. Léon Ier transféra ce siége épiscopal à Nice. Valérien est nommé dans deux lettres de Léon Ier à des évêques des Gaules et dans une lettre de ces évêques à Léon Ier (1). Ce Valérien assista, en 439, à un synode de Riez; il signa la lettre que nous venons de citer, adressée à Léon Ier, en 451, et il en reçut avec ses collègues la réponse, en 452.

Dans le conflit qui s'éleva de 449 à 455 entre Théodose, évêque de Fréjus, et Faust, abbé de Riez, alors abbé de Lérins, sur l'exemption de ce couvent, Valérien prit parti pour Lérins. On ignore l'année de sa mort.

On attribue à Valérien 20 sermons, la plupart pratiques et ascétiques; puis des lettres: *Epistola ad monachos de virtutibus et ordine disciplinæ apostolicæ*. Sirmond a publié une édition de ses œuvres; Raynald en a donné une autre. Ce dernier y ajouta une longue apologie, *Apologia pro S. Valeriano*. En outre les œuvres de Valérien ont paru avec celles de Pierre Chrysologue, en 1742, Galland, *Bibl. max.*, t. X, 1774. On trouve les éditions de Sirmond et de Raynald, avec Pierre Chrysologue et Nicétas, dans Migne, *Patrol.*, t. LII (1845), précédées par les *Prolegomena* de Sirmond, Galland, Schönemann, p. 682-692, et suivies des 20 *Homélies*, p. 756; des *Lettres aux moines*, p. 758; *de l'Apologie* de Raynald, p. 758-836.

GAMS.

VALÉRIEN, empereur, né d'une famille noble, se voua, suivant la coutume de son temps, de bonne heure aux armes. Il fut nommé en 251 censeur par l'empereur Dèce, qui avait rétabli cette charge. L'empereur ayant succombé avec son fils dans une bataille contre les Goths, les légions proclamèrent Trébonien Gallus. La paix honteuse qu'il conclut avec les Goths décida Æmilius Æmilianus, gouverneur d'Illyrie, à se révolter et à mettre son armée en marche contre l'empereur Gallus, alors en Italie. Gallus transmit à Valérien, qui commandait en Rhétie et en Norique (253), l'ordre d'aller, avec les forces placées sous son autorité, au-

(1) *Opp.*, I, 998, 1110, 1136; éd. Migne, t. LIV.

Digitized by Google

devant du rebelle. Valérien obéit, mais il arriva trop tard pour sauver l'empereur, sinon pour le venger. L'armée bien supérieure de Valérien effraya tellement celle d'Émilien que celle-ci abandonna et vraisemblablement tua l'homme qu'elle venait d'élever sur le pavois. Valérien, dont on connaissait la sagesse, l'expérience et les services, fut alors élevé sur le trône des Césars. L'empire comptait sur le nouvel empereur, qu'on considérait comme le maître énergique et prudent dont on avait besoin; car les Germains, les Franks, les Allemands, les Goths franchissaient de tous côtés les frontières de l'empire; en Orient les Persans attaquaient sérieusement la Syrie.

L'empereur, qui avait soixante ans, vit qu'il avait dans ces graves circonstances besoin d'un collègue énergique et vaillant; mais il se trompa en se laissant guider dans ce choix par la voix du sang, et en élevant à cette haute dignité son fils Gallien, adolescent de mœurs dissolues et efféminées. L'empereur d'ailleurs se montra lui-même fort au-dessous de l'attente publique et de la gravité des circonstances. Son règne, dans des temps pacifiques, eût peut-être été prospère; il ne fut, dans la situation donnée, qu'une série non interrompue de malheurs et aboutit à une fin déplorable. Valérien confia la défense de l'Occident à son fils, tandis qu'il se rendit en personne en Orient pour s'opposer aux Persans. Mais, au lieu de battre l'ennemi, une suite d'imprudences, de fautes et d'accidents mirent l'empereur, trahi par son favori Macrien, dans la cruelle nécessité de se rendre, en 259, à Sapor, qui le garda pendant dix ans en captivité, le traita de la manière la plus cruelle, en se servant de lui comme d'un marchepied pour monter à cheval, et finit par le faire écorcher vif.

L'empereur s'était, au commencement de son règne, montré favorable aux Chrétiens, mais en 257 il se tourna contre eux. La persécution ne fut pas sanglante d'abord; on devait seulement, comme on l'avait fait dans les persécutions précédentes, priver les fidèles de leurs pasteurs et de leurs docteurs, surtout de leurs évêques; on leur défendit de se réunir. La seconde période consista à maltraiter, à jeter en prison, à condamner aux mines non-seulement les prêtres et les évêques, mais des laïques, même des femmes et des enfants, sous le prétexte qu'ils avaient, malgré la défense de l'empereur, fréquenté les assemblées ou visité les cimetières des Chrétiens. Mais ces mesures violentes ne rompirent pas le lien qui unissait les pasteurs et leurs troupeaux; il n'en devint que plus étroit et plus ferme.

Il arriva même que ceux qui furent bannis propagèrent l'Évangile dans les contrées où jusqu'alors n'était encore parvenu aucun messager de la bonne nouvelle.

Valérien, irrité de la persévérance des Chrétiens, eut recours à des mesures plus dures, et la persécution entra dans la troisième période.

L'empereur publia en 258 un édit qui condamnait à mort les évêques, les prêtres et les diacres. En outre, pour arrêter la propagation de la foi nouvelle dans les hauts rangs de la société, les sénateurs et les chevaliers furent menacés de perdre leur rang et leurs biens s'ils embrassaient le Christianisme, et, s'ils continuaient à en faire profession, ils devaient subir la peine capitale. La confiscation et l'exil frappèrent même les femmes d'un rang élevé, et quant aux Chrétiens, esclaves ou libres, qui pouvaient se trouver employés à la cour, il fut décrété qu'ils seraient tous traités comme des esclaves de l'empereur et condamnés aux travaux dans les divers domaines

Digitized by Google

impériaux. Le 6 août 258, le Pape Sixte ouvrit, avec quatre diacres, la marche des Chrétiens qui, durant cette persécution, obtinrent la palme du martyre. Les gouverneurs des provinces laissèrent les fidèles tranquilles jusqu'à ce que l'édit de persécution de l'empereur leur parvînt. C'est ce que l'histoire rapporte notamment de Galère Maxime, proconsul d'Afrique, qui exécuta avec ardeur les ordres de son maître, et fit mourir, outre S. Cyprien, évêque de Carthage, cent cinquante-trois Chrétiens d'Utique à la fois. Cette persécution se termina avec le règne de Valérien. A peine son fils Gallien fut-il seul maître de l'empire qu'il accorda aux Chrétiens le libre exercice de leur religion et restitua tous les biens confisqués sous le règne précédent. Cette justice, toutefois, ne fut rendue alors qu'aux Chrétiens d'Occident. Macrien s'était emparé du pouvoir en Orient. Païen opiniâtre, Macrien, qui, selon toutes les probabilités, avait détourné Valérien de la tolérance qu'il avait montrée après avoir occupé le trône, continua la persécution en la fondant sur l'édit de Valérien qu'il avait provoqué, et ce ne fut qu'en 261, après la chute de Macrien, que l'édit favorable de Gallien fut appliqué en Orient.

ALLGAYER.

VALOIS (HENRI DE), célèbre critique, naquit à Paris, le 10 septembre 1603, d'une famille considérée. Son père l'envoya avec son frère aîné, Charles, au collége des Jésuites de Verdun, où ces religieux avaient une maison très-fréquentée; car le Parlement leur avait défendu à cette époque d'enseigner à Paris. Henri de Valois se distingua au collége par ses heureuses dispositions et ses rapides progrès. Il remportait les premiers prix à toutes les épreuves. Ses maîtres vantaient ses travaux, ses condisciples admiraient son zèle. En 1618 les Jésuites furent autorisés à rouvrir leurs écoles à Paris; Valois y fut envoyé par son père et fréquenta le collége de Clermont, où florissaient alors Jacques Sirmond et Denys Petau (1), gloire de la Société de Jésus et de la république des lettres. Valois entra en commerce intime avec ces deux savants et demeura leur ami jusqu'à leur mort. Le P. Petau fut pendant un an son professeur de rhétorique. A l'âge de dix-neuf ans il quitta le collége et se rendit, d'après la volonté de son père, à Bourges, pour y étudier le droit; au terme de ses études il fut reçu avocat au parlement de Paris. Il en remplit les fonctions pendant sept ans; mais, comme elles ne répondaient pas à son penchant, qui le portait vers les études littéraires, et qu'elles lui présentaient un médiocre avenir, il abandonna cette carrière, contre le gré de son père, et se voua tout entier à l'étude des lettres, spécialement à celle des classiques, auxquels il n'avait jamais été entièrement infidèle.

Se séquestrant de tout commerce avec la société, il ne vécut plus que pour ses travaux littéraires. Il ne quittait son cabinet de travail que deux fois par semaine, le dimanche pour aller à l'église, un autre jour pour visiter ses amis, parmi lesquels il comptait les hommes les plus instruits de Paris. Il paraissait chaque semaine, régulièrement, à la même heure, au collége de Clermont, rendait visite aux PP. Sirmond et Petau, et s'y entretenait toujours avec eux de sujets scientifiques. Valois éleva un noble monument à la mémoire de ces deux savants illustres en écrivant leur éloge après leur mort, et en plaçant, avec une autorité que personne ne lui contesta, le grand Petau au rang des S. Jérôme, des S. Basile, des S. Gré-

(1) *Voy.* SIRMOND, PETAU.

Digitized by Google

goire, et des plus glorieux Pères de l'Église, dont, disait-il, le P. Petau égalait à la fois la science et la sainteté (1). Outre ces deux Jésuites célèbres il comptait encore parmi ses amis le savant Rigault, Bignon, etc. En 1634 parut son premier ouvrage : *Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nic. Damasceni, Appiani Alexandrini, etc., ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti*, Paris, 1634. Le manuscrit que Valois prit pour base de son travail était un recueil qui avait été fait d'après les ordres de l'empereur Constantin Porphyrogénète, renfermant des extraits des auteurs nommés. Nicolas Peinescius l'avait acheté de quelques moines de Chypre et envoyé à Paris, où il resta oublié et inutile jusqu'au moment où Valois entreprit le pénible travail de traduire en latin ces *Extraits* jusqu'alors inconnus et de les publier avec des notes savantes.

Le second ouvrage littéraire, qui succéda au précédent, fut une édition critique de l'histoire d'Ammien Marcellin, avec des notes explicatives, Paris, 1636.

Ces savants travaux firent connaître son nom au loin, et les hommes les plus érudits de France et de l'étranger entrèrent en commerce avec lui. Il put compter parmi ses amis des hommes tels que Hugo Grotius, Launoi, le cardinal Barberini, Luc Holsténius, Léon Allatius, Saumaise, Nicolas Heinsius, Usher, d'Achery, Mabillon, etc.

A la suite de ses labeurs incessants sa vue, faible de naissance, s'affaiblit encore davantage, et il fut obligé d'interrompre ses travaux. Il avait déjà perdu l'œil droit, l'œil gauche ne voulait plus servir, et ses ressources pécuniaires ne lui permettaient pas d'avoir un lecteur. Heureusement qu'un ami intervint et obtint qu'il toucherait du président de Mesmes une pension qui le mettrait à même de payer un lecteur, à la condition qu'il communiquerait ses travaux au président. Valois se remit avec une ardeur nouvelle au travail et étudia plus spécialement les anciens historiens de l'Église, Eusèbe, Socrate, Sozomène.

Christine, reine de Suède, étant montée sur le trône en 1650, Valois lui adressa un compliment flatteur et obtint en retour la promesse d'une brillante récompense et un appel à la cour de Suède ; mais quelques propos imprudents de Valois firent échouer ce projet.

Il reçut bientôt, par l'entremise de l'archevêque de Toulouse, Charles de Montchal, au nom du clergé de France, la mission de publier une édition des anciens historiens de l'Église grecque. Cette mission avait d'abord été confiée à l'archevêque lui-même, qui voulait attirer Valois à Toulouse, afin, dit Adrien, frère de Henri, de profiter des services de Valois sans en rien dire, *ut magna in re magno adjutore tacitus uteretur*. Mais Valois refusa, et l'archevêque, se voyant empêché par d'autres affaires de s'acquitter de sa mission, s'en déchargea tout entier sur H. de Valois. Les évêques de France, réunis en 1650 à Paris, adoptèrent la proposition et firent à Valois une pension annuelle de 600 livres, qui en 1670 fut portée à 800.

En 1659 parut l'excellente édition de l'Histoire d'Eusèbe, dédiée aux évêques de France, puis ses 4 livres *de Vita Constantini*, avec son panégyrique, et l'*Oratio Constantini ad sanctos*, Paris, 1659, in-fol. En regard du texte d'Eusèbe Valois avait ajouté une excellente traduction latine faite par lui-même, un savant commentaire sur les usages de l'ancienne Église, et plu-

(1) Cf. *Oratio in obitum Dion. Petavii* et *Orat. in obit. Jacobi Sirmundi*, dans *H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo*, etc., Amstelodami, 1740.

Digitized by Google

sieurs dissertations savantes (*de Donatistis*, *de Anastasi*, *de Translatione LXX interpretum*, *de Rosweidi Martyrologio Romano*).

Cet ouvrage, parfaitement réussi, valut à son auteur d'être nommé historiographe du roi et une pension de 1,200 livres. En 1664 Valois, âgé de soixante ans, après avoir vécu jusqu'alors avec sa mère et ses sœurs dans le célibat, eut la pensée singulière d'épouser une toute jeune fille, ce que beaucoup de ses amis blâmèrent; mais son mariage ne ralentit pas son ardeur pour le travail, et il continua à s'occuper avec zèle de son édition des historiens de l'Église. En 1668 parurent les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène, également pourvues d'une traduction latine, de notes savantes, de dissertations sur Athanase le Grand, sur Paul, évêque de Constantinople, sur le sixième canon du concile de Nicée.

En 1673 parut l'édition de Théodoret, d'Évagre, avec des extraits de Philostorge et de Théodore, lecteur de Byzance.

Après avoir achevé ces ouvrages d'un prix inestimable, Valois voulut se mettre à la publication des historiens ecclésiastiques latins, Sulpice Sévère, Toranus Rufinus, l'*Historia tripartita* de Cassiodore, Libératus Diaconus et quelques autres; mais la mort mit un terme aux travaux de Valois. Il avait achevé un traité *de Legibus Atticis*, qui ne fut jamais publié, parce que Valois avait été prévenu par un livre sur le même sujet de Samuel Petit. Après sa mort Burmann le jeune publia plusieurs de ses œuvres inédites, sous le titre de *Valesii emendationum libri V*, *de critica libro duo*, etc. Valois mourut pieusement, muni des sacrements de l'Église, le 7 mai 1676.

A d'excellentes qualités privées Valois mêlait les défauts ordinaires des savants, l'intolérance littéraire, l'estime de lui-même, la misanthropie, la taciturnité, des formes peu engageantes. Quand il soupçonnait quelqu'un de plagiat, ou quand, après l'avoir consulté et avoir reçu de bons avis, on ne parlait pas de lui, il gardait longtemps rancune. Cependant au fond c'était une âme bonne, droite et noble. Il fit preuve pendant toute sa vie d'une sincère piété. Il laissait rarement passer les grandes fêtes de l'année sans s'approcher de la table sainte. Il allait régulièrement tous les dimanches à la messe. Son principe était qu'il fallait consacrer les dimanches et fêtes à la prière et non à l'étude. Quelques années avant sa mort il fréquentait l'église pour demander la grâce d'une bonne mort. Quand la maladie le retenait chez lui il se faisait lire quelque sermon de S. Bernard, qu'il estimait plus que ceux de tous les autres Pères. Il avait un profond respect pour les prêtres. « J'ai particulièrement remarqué ce trait dans sa vie, dit son frère Adrien, parce que les érudits sont rarement pieux et n'observent guère les jours de fêtes, » *quod religio et exacta dierum festorum observatio raro creditur in eruditis reperiri.*

Valois était convaincu qu'il avait utilement servi l'Église, non-seulement par ses éditions des historiens ecclésiastiques, mais encore par ses études classiques les moins en rapport avec la théologie; car, dans son éloge funèbre du P. Petau, il dit, à la louange de ce savant théologien, qu'il mettait un soin extrême à encourager ceux qu'il jugeait capables de réussir dans les études classiques, pour ne pas céder la palme à cet égard aux protestants, qui se vantaient dès lors d'y exceller. Aussi le P. Petau, ajoute-t-il, s'appliquait-il à chercher des gens solides et capables, qu'on pût opposer aux hérétiques, même au point de vue littéraire, *ut haberet quos adversariis nostris*,

Digitized by Google

etiam in hoc genere studiorum, opponeret.

La biographie de H. de Valois a été écrite par son frère Adrien, *H. Valesii emendationum libri quinque*, etc., et se trouve dans les *Vitæ selectorum aliquot virorum*, etc. (de Bates), Londini, 1681, in-4°.

On a d'ADRIEN, qui se fit également un nom comme savant et mourut en 1692, les ouvrages suivants :

1. *Gesta Francorum seu rerum Francicarum*, t. I-III, Paris, 1646-58.

2. *Disceptatio de Basilicis quas primi Francorum reges condiderunt*, Paris, 1658. *Disceptationis de Basilicis defensio adv. Launoii de ea judicium*, Paris, 1660.

3. *Carmen panegyricum de laudibus Berengarii Aug. et Adalberonis, episc. Laudunensis*, ed. Hadr. Vales., Paris, 1663.

4. *Notitia Gall. ordine literarum digesta*, Paris, 1676.

KERKER.

VALOIS (FÉLIX DE). *Voyez* TRINITAIRES.

VALLA (LAURENT). *Voyez* LAURENT VALLA.

VALLENSTEIN. *Voyez* GUERRE DE TRENTE-ANS.

VALLOMBROSE. Le fondateur de l'ordre de Vallombrose fut S. JEAN GUALBERT, qui descendait d'une famille noble de Florence. Jeune encore il fut chargé par son père de ne négliger aucun moyen de se venger du meurtre d'un de leurs parents. Jean rencontra par hasard l'adversaire de sa famille, un jeudi saint, dans les environs de Florence, dans un endroit où il ne pouvait lui échapper. Surpris et ravi de la rencontre, Jean allait se précipiter sur son ennemi, l'épée à la main, lorsque celui-ci, se croisant les bras, le pria tranquillement, au nom du Christ, d'épargner sa vie. Jean ne fut pas seulement désarmé par cette attitude et cette prière, mais il en fut tellement ému au fond de l'âme qu'il se rendit dans l'abbaye voisine des Bénédictins de San-Miniato, avec la résolution de quitter le monde et de se consacrer sans réserve au Seigneur. En vain l'abbé le détourna-t-il de son projet en lui montrant que la vie des moines paraîtrait dure et intolérable à un homme de son rang et de son âge; en vain son père s'opposa-t-il énergiquement à la réalisation de son pieux dessein ; Jean Gualbert demeura inébranlable. Il obtint enfin le consentement et la bénédiction de son père, qui l'exhorta, puisqu'il quittait le monde, à devenir un moine parfait. Ces paroles tombèrent dans un sol fertile. Jean Gualbert donna, dès la première année de sa probation, des preuves si remarquables d'une vertu éminente qu'aussitôt qu'il eut achevé son noviciat ses confrères le nommèrent à la place de l'abbé, qui venait de mourir. Mais le désir de vivre dans une plus profonde solitude et d'une manière plus austère qu'il ne le pouvait à San-Miniato porta Gualbert à résister au projet de ses confrères et à abandonner leur monastère. Après avoir visité divers couvents et être resté plusieurs années à Camaldoli, sans trouver ce qu'il cherchait, il vint enfin, en 1038, dans un endroit qui se nommait Aquabella. C'était une vallée solitaire, située entre Camaldoli et Florence et entourée des hautes montagnes des Apennins. Elle plut tellement à Gualbert qu'il résolut de s'y fixer avec les disciples, clercs et laïques, qui se réunirent autour de lui. Itta, abbesse de Saint-Elléro, aliéna en faveur de S. Gualbert la solitude d'Aquabella, qu'il nomma dès lors *Vallombrose*, d'après l'aspect du lieu, avec les prés, les vignobles et les forêts qui l'environnaient, moyennant une livre d'huile et de cire qu'il payerait annuellement à l'église de Saint-Elléro.

Digitized by Google

Gualbert et ses amis se bâtirent des cellules, et leur fondation devint plutôt un ermitage qu'un couvent; aussi l'appela-t-on longtemps l'ermitage de Vallombrose. Gualbert, malgré sa vive résistance, fut élu premier abbé. Il insista, à ce titre, avec l'énergie de son caractère, pour qu'on observât la règle de S. Benoît dans toute sa rigueur, surtout par rapport à la clôture. Il était d'une prudence et d'un scrupule extrêmes quand il s'agissait d'admettre et d'éprouver ceux qui se présentaient. Cette sévérité eut deux conséquences : elle propagea si rapidement la renommée de Vallombrose que Gualbert se vit obligé de bâtir plusieurs nouveaux couvents ou d'en réformer d'autres, et elle multiplia singulièrement les donations dont Vallombrose fut l'objet.

Gualbert fut par là même obligé de prendre des mesures nouvelles. Il admit des frères lais pour administrer les affaires temporelles de la compagnie. Ces frères furent soumis aux mêmes vœux que les moines proprement dits; seulement ils portèrent un costume quelque peu différent, et ne furent pas, vu leurs travaux, tenus au silence rigoureux des moines.

C'est le premier exemple de frères lais ou de frères convers, *fratres conversi;* les moines étaient des prêtres, ou des sujets capables de le devenir, et s'appelaient Pères (*patres*). Quelque utiles que se montrèrent au commencement les frères lais dans le service qui leur fut confié, il faut cependant remarquer que par la suite ils contribuèrent beaucoup à affaiblir la discipline monastique.

Ce ne fut qu'après la mort de S. Gualbert qu'on forma aussi des sœurs converses. Selon toutes les apparences elles n'étaient point liées par les vœux monastiques; elles n'étaient tenues qu'à une espèce de profession faite entre les mains de l'abbé, et à s'occuper des détails de l'économie domestique, sous la direction du général de l'ordre. Elles ne se maintinrent pas au delà d'un siècle, et furent, à ce qu'il semble, supprimées à cause de leur conduite peu édifiante.

S. Gualbert non-seulement ramena la vie monastique à toute la sévérité de l'institution primitive, mais il contribua avec le même zèle à la réforme et à la prospérité de l'Église en général. Ainsi il se déclara l'adversaire résolu d'un des principaux abus de son temps, la simonie, alors presque générale. Il entra par là en conflit, ainsi que son ordre, avec Pierre, évêque de Florence, dont la réputation n'était pas à l'abri de reproche. Pierre, pour réduire ses adversaires au silence, fit pendant une nuit envahir, piller et incendier le couvent de Saint-Salvi, fondé par S. Gualbert.

Cette catastrophe intimida si peu S. Gualbert qu'il résolut d'accuser l'évêque devant le concile réuni à Rome en 1063 sous le pontificat d'Alexandre II. Si le parti de la réforme ne put atteindre son but dans le cas soumis au concile, si l'évêque Pierre, soutenu par la faveur de Godefroi, duc de Toscane, n'en devint que plus hardi et plus insolent, il ne put empêcher le peuple de Florence de s'insurger, d'accourir en masse au couvent de Settimo, situé près de la ville et appartenant à l'ordre de Vallombrose, et de convier les moines à soutenir par l'épreuve du feu l'accusation de simonie portée contre l'évêque. Un moine nommé Pierre ayant affronté, sans en avoir souffert, le jugement de Dieu, le peuple et le clergé de Florence redemandèrent au Pape le renvoi de l'évêque. Il fut en effet déposé. Vallombrose acquit une telle considération par ce jugement de Dieu, qui valut au champion de l'ordre le surnom de Pierre l'Ardent (*ignitus*),

Digitized by Google

que ce moine fut créé plus tard par le Pape Grégoire VII cardinal-évêque d'Albano. Après avoir contribué pour sa part à l'extinction de la simonie, S. Gualbert consacra tout son temps et ses soins à la direction et au développement de son ordre, jusqu'au moment où, en 1073, visitant le couvent de Passignano, il tomba malade et mourut. Il fut canonisé par le Pape Célestin III, en 1193.

Les premiers généraux de l'ordre de Vallombrose le propagèrent au point que, dix-sept ans après la mort de S. Gualbert, outre la maison-mère, il comptait déjà quatorze autres couvents et congrégations, et qu'au temps où le Pape Innocent III monta sur le trône de S. Pierre il se composait de plus de soixante monastères, dont quelques-uns étaient situés, non plus dans la solitude, mais dans les villes les plus populeuses. L'ordre de Vallombrose vit jusqu'au dix-septième siècle sortir de ses rangs 12 cardinaux, plus de 30 évêques, plus de 100 saints béatifiés ou canonisés, et autant d'écrivains de mérite (1).

Ses généraux furent d'abord nommés à vie, plus tard pour trois ans; aujourd'hui ils le sont pour quatre ans. On a dit que cet ordre n'eut jamais besoin de réforme; mais cette assertion est inexacte et se trouve infirmée par ce fait qu'à plusieurs reprises on lui préposa des généraux tirés d'autres congrégations religieuses.

Près de deux cents ans après la mort de S. Gualbert on rattacha des couvents de femmes à l'ordre de Vallombrose. Leur fondatrice fut Ste Humilité, d'une famille noble de Faënza. Après une éducation soignée elle fut, malgré son penchant pour la vie religieuse, contrainte d'épouser un gentilhomme dont elle eut plusieurs enfants, mais qui, au bout de quelques années, tomba malade et fut obligé de s'abstenir du commerce conjugal. Pour pouvoir observer plus purement cette obligation, dont dépendait sa santé, il entra dans un couvent de chanoines réguliers de Saint-Marc de Mantoue, situé à Faënza, tandis que sa femme se retirait dans un couvent de religieuses où elle échangea son nom de Rosane en celui d'Humilité. Au bout d'un certain temps elle quitta ce monastère, par le vif désir qu'elle avait de la solitude, et se retira dans une cellule placée près de l'église de Saint-Apollinaire. Elle s'y tint renfermée pendant douze ans, menant une vie d'abnégation complète. Cependant les fidèles, et surtout dom Plébano, général de l'ordre de Vallombrose, sollicitaient la sainte recluse de quitter sa cellule et de fonder un couvent. Elle finit par obéir au vœu général, fut bientôt entourée d'une foule de saintes filles auxquelles elle imposa la règle de saint Benoît et les statuts de Vallombrose, en promettant obéissance au général et en plaçant son couvent sous sa juridiction. Quelques années plus tard elle bâtit un second monastère près de Florence. Malgré ses rigoureuses et continuelles mortifications elle parvint à l'âge de plus de 80 ans, et mourut en décembre 1310. Aujourd'hui les religieuses de Vallombrose ont huit ou dix couvents en Italie.

ALLGAYER.

VANDALES. Nous parlerons dans cet article : 1° de la conversion et des erreurs religieuses des Vandales; 2° de leur royaume d'Afrique; 3° de la persécution qu'ils firent souffrir aux Catholiques; 4° de la chute de leur royaume.

I. Le nom des Vandales remonte aux temps primitifs des peuples germaniques et a été par ce motif expliqué de diverses manières. Probablement il

(1) *Voir* Hurter, *Hist. d'Innocent III*, t. IV, p. 163.

Digitized by Google

avait d'abord une signification générale et désignait les peuples suèves orientaux établis sur le territoire originaire des peuples slaves, lesquels sont toujours appelés par les Allemands *Vendes* (Vandales, Vindiles, Vénèdes, Vénètes), comme les Slaves orientaux fixés le long du Dniéper portaient chez les Goths de ces contrées le nom d'*Antes*. Quoi qu'il en soit, plus tard un peuple particulier, de race gothique, porta spécialement le nom de Vandales, et c'est de ce peuple qu'il est question ici. Lorsqu'à la fin de 406, de concert avec les Alains, les Suèves et d'autres hordes germaniques, les Vandales quittèrent la Pannonie et envahirent les Gaules, ils ravagèrent à leur passage des provinces entières, laissant à la famine le soin d'achever l'œuvre de destruction qu'ils avaient commencée par le fer et le feu. Une foule d'églises gauloises se glorifient des saints martyrs qui, à cette époque, succombèrent victimes de la cruauté et du fanatisme religieux des Vandales; les Vandales étaient en majeure partie déjà Chrétiens, mais malheureusement *Ariens*, soit qu'ils eussent été entraînés à l'arianisme par les Visigoths, immédiatement après avoir admis le Christianisme, soit un peu plus tard. L'arianisme, malgré la traduction de la Bible d'Ulphilas, les laissa plongés dans un grossier pagano-christianisme et dans toute la barbarie de leur origine; il empira même leur caractère primitif sous l'action d'un clergé ignorant, haineux et persécuteur (1), de sorte que, partout où ils parvinrent, ils tournèrent principalement leur fureur contre les Catholiques et tout ce qui tenait au Catholicisme. Après avoir cruellement dévasté les Gaules pendant trois ans, ils envahirent l'Espagne en septembre ou octobre 409. Toujours de concert avec les Alains et les Suèves, ils y renouvelèrent les dévastations inouïes dont les Gaules avaient été le théâtre, pillèrent et brûlèrent les villes, détruisirent les récoltes, massacrèrent les habitants, abandonnant ce qui restait d'hommes en proie à la peste et à la famine. La dévastation fut si horrible que les animaux carnassiers, habitués à s'abattre sur les cadavres, tombaient sur les vivants et les dévoraient.

Lorsqu'ils eurent ainsi épuisé le pays les Barbares finirent par s'apercevoir que cela ne pouvait pas durer toujours, et petit à petit, à dater de 411, des rapports plus humains s'établirent entre les vainqueurs et les vaincus.

Les Barbares, dit Orose (1), prêtèrent serment de fidélité sur l'Évangile, déposèrent leur glaive sanglant et se mirent à la charrue, tandis que les Espagnols offrirent volontiers la main aux vainqueurs, qui ne les chargèrent pas d'impôts aussi insupportables que les Romains. Peut-être aussi y eut-il alors des Vandales qui se convertirent au Catholicisme; du moins Orose dit qu'en 416-417 les églises des Chrétiens (catholiques) étaient remplies de Huns, de Suèves, de *Vandales*, de Bourguignons; dans tous les cas, on voit d'après ce passage qu'il y avait des Catholiques, peu nombreux sans doute, parmi les Vandales; mais à la longue ils disparurent complétement.

Quoique les Espagnols et les Vandales se fussent réconciliés, l'oppression ne cessa pas, et ce fut encore une fois l'arianisme des vainqueurs qui les poussa à des mesures dures et cruelles à l'égard des Espagnols catholiques. C'est ainsi que Gondéric, roi des Vandales, pilla, en 425, les églises d'Hispalis (Séville) et fit peser une dure tyrannie sur le clergé catholique de cette ville.

(1) *Voy.* FRIDIGERN, GOTHS, ULPHILAS, BOURGUIGNONS, CLOVIS, FRANCS, LOMBARDS, TOLÈDE

(1) *Hist.*, VII, 41.

Digitized by Google

Après la mort de Gondéric, en 427, Genséric, frère naturel de Gondéric, que le roi Godégisile avait eu d'une servante, parvint au trône, et avec lui commença la terrible période de la puissance des Vandales. Genséric avait été, dit-on, catholique dans sa jeunesse (1), peut-être par sa mère; mais, une fois roi, il favorisa l'arianisme et devint le persécuteur le plus effroyable des Catholiques; il fut en même temps le plus hardi et le plus vigoureux des rois barbares. D'une taille moyenne, dit Jornandès, et boiteux de naissance, Genséric était d'un caractère sérieux, taciturne, ennemi du luxe, mais colère, avare, toujours prêt à jeter la division et à semer la haine autour de lui : *Animò profundus, sermone rarus, luxuriæ contemptor, ira turbidus, habendi cupidus, ad sollicitandas gentes providissimus, semina contentionum jacere, odia miscere paratus* (2). Il ne démentit aucune de ces qualités et de ces défauts pendant tout le temps de son règne. Ce fut cet homme terrible et ses féroces sujets que le comte Boniface, gouverneur de l'Afrique, appela d'Espagne, en 427, pour l'aider à se venger d'une injuste disgrâce (3).

Genséric répondit avec ardeur à l'appel, s'embarqua avec tout son peuple et de nombreux auxiliaires alains et goths et aborda en Afrique en 429. Il ne tarda pas, après avoir exercé d'affreux ravages et déployé une cruauté inexorable contre les Africains romains et catholiques, à fonder un royaume.

II. C'est un tableau déchirant que celui que font des abominations commises par les Vandales en Afrique des témoins d'une autorité incontestable, tels que Victor de Vite, Possidius, biographe et ami de S. Augustin, Capréolus, évêque de Carthage. Ni l'âge, ni le sexe, ni la condition ne garantissaient contre la fureur des Barbares. De nobles femmes, de pieuses religieuses furent tuées, réduites en esclavage, outragées, contraintes à l'apostasie. Les cheveux blancs du vieillard ne trouvèrent pas plus grâce à leurs yeux que la jeunesse et l'enfance; les nourrissons furent arrachés du sein de leurs mères; plus les personnages étaient élevés en dignité, plus le traitement qui les atteignait était indigne et cruel; les hommes les plus considérables furent réduits à l'état d'esclaves et de mendiants, chargés d'énormes fardeaux, comme des bêtes de somme, aiguillonnés par des pointes de fer. Les prêtres et les évêques furent, s'il est possible, plus maltraités encore. L'évêque Papinien de Vite fut brûlé avec des fers chauds; l'évêque Mansuétus d'Uricita mourut sur un bûcher; d'autres prêtres subirent toute espèce de tortures ou furent égorgés par ceux qui voulaient s'emparer de leurs biens et des domaines de leurs églises. Les Vandales n'épargnèrent ni les hommes, ni les villes, ni les villages, ni les maisons, ni les églises, ni les couvents, ni les cimetières; tout fut brûlé ou rasé; les places fortes difficiles à prendre furent dépeuplées par les maladies dont on les infectait en entassant de putrides monceaux de cadavres autour des murailles. Au milieu de ce déluge de maux il ne subsista que quelques villes avec leurs églises, Carthage, Cirte et Hippo Régius (Hippone), où S. Augustin, assiégé par les Vandales, mourut le 28 août 430, au bout de trois mois de siége. En 431 l'Église d'Afrique, autrefois si florissante, ne put envoyer que le seul diacre Bessula au concile œcuménique d'Éphèse.

Peu à peu cependant Genséric mit un terme aux massacres, aux incen-

(1) Idat., *in Chron. Olymp.*, 302.
(2) *De Reb. Get.*, 33.
(3) *Voir* Gibbon, c. 33.

Digitized by Google

dies, aux fureurs de ses Vandales; non qu'il fût touché de quelque sentiment de commisération; mais il comprit que cela devenait nécessaire à la consolidation de son pouvoir. En 435 la paix fut conclue entre les Romains et les Vandales, et ceux-ci obtinrent la cession de tout ce qu'ils avaient conquis jusqu'alors en Afrique, probablement la Byzacène, une partie de la province de Carthage (sans la ville) et la partie orientale de la Numidie (1).

Cette paix procura quelque repos aux Églises africaines qui demeurèrent sous la domination romaine, en les mettant à l'abri de nouvelles expéditions vandales; mais dans l'Afrique vandale l persécution des Catholiques commença dès 437. Genséric l'inaugura par celle de quatre Espagnols distingués, *Arcade, Probus, Paschase* et *Eutyque*, qu'il avait amenés d'Espagne et qui avaient servi à sa cour. Il voulut leur imposer la foi arienne; ils préférèrent l'exil et la mort à l'apostasie. Leur martyre fut partagé par *Paulillus*, frère d'Arcade et d'Eutyque; il fut frappé et réduit en esclavage avec eux (2).

Puis vint le tour des Africains; plusieurs évêques, parmi lesquels Possidius, que nous avons déjà nommé, furent enlevés à leurs Églises et bannis.

Le saint évêque *Honorat Antonin*, de Constantine, laissa un immortel souvenir de son épiscopat dans la lettre apostolique qu'il adressa à Arcade, un des quatre Espagnols cités plus haut, pour l'encourager au martyre. « Continue, lui disait-il, à supporter les outrages pour l'amour du Sauveur; le Christ te voit avec joie, les anges t'entourent avec espoir, tandis que les démons cherchent à te mordre au talon. Ne succombe pas, ne donne pas ce sujet de triomphe aux mauvais esprits qui s'affligent de ta constance. Tu as avec toi le chœur de tes prédécesseurs, les martyrs, qui te défendent et te présentent la couronne immortelle. Oh! combien le combat passe vite, combien la victoire a de durée! N'écoute pas les membres de ta famille; pourraient-ils te rappeler à la vie si tu mourais d'une mort naturelle? Ne considère plus ni ta femme, ni ta famille, ni ta fortune! Sans doute un archange déchu combat contre toi; avec toi luttent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ne crains rien; imite la mère des Machabées, qui sacrifia au Christ ses sept fils et se dévoua elle-même; combats pour ton âme, qui vivra éternellement ou se perdra pour toute l'éternité. Songe que ce combat efface devant Dieu tous tes péchés passés. Combien ne seras-tu pas heureux, après avoir triomphé, de voir S. Étienne couronné, les apôtres Pierre et Paul dans la gloire, d'avoir pour amis ceux que tu invoquais comme tes patrons! A peine la lutte achevée ton âme contemplera le Christ, et un jour tu verras des yeux mêmes de ton corps la résurrection des morts et ton Rédempteur. Mais si tu succombes, hélas! personne ne pourra plus te sauver. Dieu ne pourrait-il pas te laisser mourir immédiatement après ta chute? Combats donc; les souffrances supportées pour le Christ se sentent peu! Je te conjure, par la Trinité sainte pour laquelle tu vas subir la mort, conserve ton cœur, fortifie-le par le Saint-Esprit, qui t'a été transmis; lutte bravement pour la pureté du baptême que tu as voulu conserver, lutte jusqu'à la mort; la mort te sera utile, à toi et à beaucoup d'autres, car tu es le porte-drapeau du Christ, le premier champion qui descend dans l'arène; si tu tombes tu seras cause de la chute de plusieurs; si tu triomphes tu auras combattu et vaincu pour le salut d'un grand nom-

(1) *Voir* Papencordt, *Hist. de la domination vandale en Afrique*, Berlin, 1837, p. 71.

(2) Prosper, in *Chron. ad ann.* 437.

Digitized by Google

bre. Sois-donc ferme dans ta foi; le Christ n'a-t-il pas souffert pour toi? Ne crains rien; l'Église catholique implore Dieu et lui demande ton triomphe; elle veut te compter parmi ses martyrs, afin d'honorer en toi un nouvel Étienne (1)! »

Les Africains catholiques avaient besoin de ces paroles fortes et inspirées pour être raffermis contre l'épouvante que dut leur causer la chute de Carthage, trahie et prise d'assaut (19 octobre 439). La plupart supportèrent avec une fermeté admirable les maux qui s'en suivirent, ce qui prouve combien la foi catholique avait jeté de profondes racines dans le cœur de l'Église d'Afrique et combien sont exagérées les plaintes qu'éleva Salvien (2) contre l'irréligion et la corruption universelle des Africains, et notamment des Carthaginois. Bien des personnages qui ne menaient pas une vie chrétienne sacrifièrent généreusement à leur foi leurs biens, leurs honneurs et leur vie!

Genséric ayant pénétré dans Carthage, les Vandales accomplirent leur œuvre habituelle de destruction et de ruine. Toute licence fut donnée aux soldats d'assouvir leur rage et leur cupidité; les édifices publics furent brûlés ou rasés, les théâtres réduits en cendres. Il ne resta pas de vestige des bâtiments et des colonnades de la magnifique rue Céleste, qui portait le nom de l'antique divinité de Carthage; il en fut de même d'une partie des églises; celles qu'on épargna furent dépouillées de leurs ornements, de leurs richesses, abandonnées aux Ariens ou destinées à des usages profanes. Un édit de Genséric ordonna à tous les habitants de Carthage de livrer aux autorités vandales l'or, l'argent, les vases et les meubles précieux qui étaient en leur pouvoir; la moindre tentative de cacher quelque chose de sa fortune était punie de la torture et de la mort. Ainsi furent dépouillés la plupart des nobles, des sénateurs et des riches, et, comme on leur enleva aussi leurs domaines, qu'on distribua aux Vandales, qu'on ne leur laissa que le choix de s'exiler ou d'être réduits en esclavage, à moins qu'ils ne consentissent à apostasier, leur misère atteignit un degré rare dans l'histoire. Rome, l'Italie et les provinces orientales se remplirent d'une foule d'exilés, de fugitifs, de captifs des plus nobles classes, qui durent vivre à l'étranger des aumônes des fidèles. De tendres et chastes femmes furent vendues, telles que *Ste Julie* (1) et la jeune *Marie*, dont l'histoire nous a été conservée par le célèbre Théodoret, évêque de Cyre, un des principaux bienfaiteurs des réfugiés d'Afrique (2).

On comprend que les évêques et les prêtres catholiques eurent particulièrement à souffrir. L'évêque *Quodvultdeus*, de Carthage, et une nombreuse troupe de prêtres furent placés, par ordre de Genséric, privés de toute ressource, sur des bateaux désemparés et abandonnés en pleine mer, où ils devaient périr. La Providence les sauva et les fit miraculeusement aborder à Naples. D'autres furent exilés; le moindre prétexte était bon; il suffisait, en prêchant, de nommer Pharaon, Nabuchodonosor, Holopherne, etc. Un évêque venait-il à mourir: il n'était pas permis de lui donner un successeur. L'Église catholique devait être radicalement anéantie; on ne laissait pas aux Catholiques le moindre coin où ils pussent prier, offrir le saint Sacrifice; il ne leur était pas même permis d'inhumer leurs morts au milieu des prières et du chant des

(1) *Voir* Ruinart, *Hist. persec. Vandal.*, p. II, c. 4.

(2) In l. *de Gub. Dei.*

(1) Voir *Passio S. Juliæ*, in Ruinart, *Persec. Vand.*, p. II, c. 5.

(2) *Voir* Théodoret, ép. 29, 36, 52, 53, 70, éd. Schulze, Halæ, 1772.

Digitized by Google

psaumes. Genséric ne se contentait pas d'être le fléau de Dieu pour les Africains, il se considérait comme un second Attila, envoyé du Ciel pour châtier le monde romain tout entier, et ses évêques et ses prêtres ariens le confirmaient dans ce rêve cruel, qui s'accordait si bien avec son insatiable cupidité et son inexorable cruauté (1). C'est à ce titre qu'après la chute de Carthage, et surtout après la mort de Valentinien (455), il faisait chaque année, au commencement du printemps, une invasion tantôt en Sicile et en Italie, tantôt en Illyrie, dans le Péloponèse ou d'autres provinces grecques, ravageant, détruisant, rasant tout sur son passage, pillant les habitants, les massacrant ou les emmenant en esclavage. C'est ainsi qu'abordant un jour près de Zacynthe il fit décapiter une foule de gens et emmena cinq cents personnes des meilleures familles, qu'il fit couper en morceaux et précipiter à la mer. Naturellement le fanatisme religieux jouait un rôle capital dans ces mesures odieuses et impolitiques. Excité par l'évêque arien Maximin, Genséric fit mettre à mort les Catholiques de Sicile qui refusaient d'embrasser l'arianisme (2); ennemi acharné de Rome, il s'allia aux Visigoths ariens d'Espagne, aux peuples germano-ariens, scella par un traité l'antipathie des Allemands contre Rome et la haine des Ariens contre l'Église catholique (3), et menaça ainsi non-seulement l'existence de l'empire d'Occident, mais toute l'Église catholique. Toutefois Genséric lui-même rompit bientôt cette alliance. Son trône sanglant était entouré d'ennemis domestiques; une foule de Vandales de distinction, qui s'étaient conjurés contre lui, furent découverts et mis à mort; la veuve et les fils de son prédécesseur Gondéric furent noyés; la femme de son propre fils, Huneric, accusée d'avoir voulu empoisonner son beau-père, fut renvoyée à son père, Théodoric, roi des Visigoths en Espagne, le nez et les oreilles coupés. Craignant la vengeance des Visigoths, le roi vandale menaça d'un nouvel et immense péril l'empire et l'Église d'Occident en excitant Attila contre les Romains et les Visigoths, en faisant lui-même, en 455, après la mort de Valentinien, une invasion en Italie, et en s'emparant de Rome.

Le Pape Léon (1), qui, quelques années auparavant, avait arrêté par la puissance de sa parole la marche victotorieuse d'Attila et l'avait décidé à quitter l'Italie incapable de lui résister, ne put cette fois, en allant au-devant de Genséric, en obtenir autre chose que la promesse de ne pas brûler Rome, d'épargner la vie des Romains et de ne pas torturer les prisonniers. D'ailleurs Rome fut pendant quatorze jours et quatorze nuits livrée aux impitoyables déprédations des Vandales ariens et des Maures païens dont Genséric avait fait ses alliés et ses auxiliaires. Des trésors inestimables furent exportés par les navires des Vandales jusqu'à Carthage; des milliers de Romains, hommes et femmes, jeunes et vieux, furent emmenés et abandonnés aux Maures pour prix de leurs services.

A dater de 452, et surtout depuis 454, à la demande de l'empereur Valentinien, les Catholiques de l'Afrique vandale furent traités un peu plus humainement. Les habitants d'Adrumète purent, en 452 et 453, élire un évêque. En 454 on permit à ceux de Carthage de faire sacrer leur évêque,

(1) Salvian., *de Gub. D.*, VII, 13. Procope, *de Bell. Vand.*, I, 5. Jornand., *de Reb. Get.*, 33.
(2) Idat., *Chron. Olymp.*, 304.
(3) *Voy.* ATTILA, GENSÉRIC.

(1) *Voy.* LÉON LE GRAND.

Digitized by Google

Deogratias, et on leur rendit quelques églises. Déogratias était un homme remarquable, tout à fait à la hauteur des temps difficiles où il parut. Lorsque Genséric revint de Rome avec ses captifs, l'évêque de Carthage vendit tous les vases d'or et d'argent qui restaient aux églises pour racheter les prisonniers, principalement les gens mariés, les parents et les enfants qu'on avait séparés les uns des autres, et qu'on avait partagés entre les Vandales et les Maures. Il transforma deux vastes églises en hôpitaux pour les malades, leur procura des lits, des aliments, des médicaments, les visita nuit et jour, malgré son grand âge, avec une persévérance qui triomphait de sa faiblesse, une tendresse qui rehaussait le mérite de son dévouement. Qu'on compare, s'écrie Gibbon lui-même, ces scènes de charité au champ de bataille de Cannes! qu'on décide entre Annibal et le successeur de S. Cyprien! Qu'on compare, ajouterons-nous, la charité catholique du noble Déogratias à la cruauté des Ariens vandales, qui, honteux et irrités de l'humanité céleste du prélat, cherchèrent à plusieurs reprises à attenter à sa vie : *Livore Ariani succensi dolis eum quamplurimis voluerunt sæpe enecare* (1).

Malheureusement Déogratias ne resta que trois ans sur le siége épiscopal de Carthage; il mourut en 457, amèrement regretté par les Carthaginois et les captifs romains, dont il avait été l'ange consolateur. Il fut secrètement inhumé pendant que le peuple catholique assistait à un service divin, parce qu'on craignait qu'il ne s'emparât des restes du saint pontife et ne s'en partageât les reliques.

Après la mort de ce saint une nouvelle tempête éclata sur les Catholiques d'Afrique et la persécution devint plus générale. Tant que Valentinien avait vécu (455) les Catholiques avaient du moins joui de quelque repos dans la partie de la province demeurée romaine, et ainsi le Pape Léon Ier put, vers 442, y envoyer le légat Potentius avec une lettre recommandant la réforme de la discipline ecclésiastique. C'est probablement de cette partie de l'Afrique romaine que vint l'un ou l'autre des quatre évêques africains qui assistèrent au concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, si d'ailleurs les quatre prélats n'étaient pas tous des évêques fugitifs qui s'étaient fixés en Orient, car on ne peut pas songer à des évêques catholiques qui auraient assisté au concile avec la permission de Genséric; mais, après la mort de Valentinien, Genséric soumit promptement et sans bruit à son sceptre, on ne sait comment, les provinces africaines demeurées romaines, et dès lors les Catholiques de ces contrées devinrent les victimes du fanatisme vandale. En même temps l'alliance de Genséric avec les Maures païens devint plus étroite, et ce fut une nouvelle cause d'effroi et de misère pour les Catholiques. Cette persécution, plus cruelle et plus générale que les précédentes, et qui déploya particulièrement ses rigueurs dans la province proconsulaire Zeugitane, dans la Byzacène et la Numidie, parce que c'était là que s'étaient fixés la plupart des Vandales, dura jusqu'en 475. Genséric interdit de nouveau rigoureusement l'ordination des évêques catholiques, si bien que, par suite de cette défense et de la persécution que continua son fils et son successeur Huneric, il ne restait plus, en 487, lorsque Victor, évêque de Vite, en Byzacène, écrivit son Histoire de la persécution vandale (1), des cent soixante-quatre évê-

(1) Vict. Vit., I, 8.

(1) *Historia persecutionis Vandalicæ sive Africanæ sub Genserico et Hunnerico*, publiée par D. Ruinart, Paris, 1694, trad. par Bellefoorest et Arnaud d'Andilly.

Digitized by Google

ques de la province proconsulaire, que trois survivants, et encore étaient-ils expulsés de leurs siéges. Genséric poursuivit l'anéantissement complet de l'Église catholique par un autre édit. Un certain Proculus, probablement catholique apostat, avait été envoyé dans la Zeugitane avec la mission d'exiger des évêques la tradition de tous les écrits catholiques. Les évêques refusant d'obéir à cet ordre, leurs églises furent pillées et dévastées, les nappes d'autel profanées, les prélats et les prêtres horriblement maltraités; l'évêque octogénaire d'Abbenza, Valérien, fut chassé de la ville, sans pouvoir emmener personne à sa suite, sans avoir le droit de demander asile à qui que ce fût, soit à la campagne, soit en ville, ce qui le força de rester longtemps sans vêtements et sans ressource sur la grande route.

En même temps toutes les églises furent fermées, toutes les réunions religieuses interdites. Malheur aux Catholiques qui osaient ouvrir une église ou se rendre à un office quelconque! Aussitôt les Vandales, menés par leurs indignes prêtres, envahissaient l'église, tuaient les fidèles au pied de l'autel, profanaient le très-saint Sacrement en le jetant à terre et le foulant aux pieds. La persécution atteignit surtout les Catholiques qui se trouvaient au service de la cour et des fils du roi; ils devaient, disaient les évêques vandales, devenir ariens; ceux qui refusaient avaient la plus triste destinée. Un certain *Archinimus*, que Genséric ne put décider à l'apostasie ni par des promesses ni par des menaces, fut livré au bourreau, qui reçut l'ordre de le tuer sans retard s'il le voyait ébranlé dans sa foi, et de le réserver à d'autres tortures s'il le voyait persévérer. Un autre noble africain, nommé *Armogastes*, qui était au service du fils de Genséric, Théodoric, et que rien ne pouvait ébranler, allait être exécuté, lorsque l'évêque arien Jocundus l'arracha à la mort par cet unique motif, que cette mort ne servirait qu'à donner aux Romains l'occasion de se vanter d'un nouveau martyr, et là-dessus Armogastes fut réduit au plus infime service des esclaves et condamné à une mort lente, mais certaine. *Satur*, Africain de distinction, qui était au service d'Huneric, autre fils de Genséric, fut accusé par le diacre arien Marivad de s'être prononcé contre le pur Christianisme des Vandales, et condamné à embrasser l'arianisme ou à perdre sa fortune, à voir ses enfants réduits en esclavage et sa femme livrée en sa présence à un chamelier. Satur, malgré les larmes et les prières de sa femme, *non subjiciar ego indigno et turpi conjugio, vivente marito* (1)! demeura ferme dans sa foi, supporta la torture, et, dépouillé de tout ce qu'il possédait, sauf, dit Victor, sa robe de baptême, fut envoyé en exil.

Les Vandales suivaient à l'envi l'exemple de leur roi et de leurs princes, encouragés, provoqués, soutenus par eux. Un Vandale considéré possédait quatre Africains catholiques, frères par le sang, et une belle et pieuse Africaine nommée *Maxime*, avec laquelle il voulait marier un des frères, nommé *Martinien*, qui était un habile armurier. Maxime s'était consacrée à Dieu; elle obtint que Martinien se vouât également à la virginité, que ses frères imitassent son exemple, et ils s'enfuirent tous cinq vers Tabraca, en Numidie, où ils entrèrent dans un couvent, tandis que Maxime était reçue dans un monastère de religieuses.

Mais leur maître, ayant appris le lieu de leur retraite, les fit arrêter, jeter dans les fers, torturer, et n'épargna rien *ut pariter miscerentur et per rebaptizationis cœnum fidei suæ ornamenta turparent* (2). Genséric, averti

(1) Vict. Vit., I, 16.
(2) Idem, I, 10.

Digitized by Google

de ce fait, ordonna de continuer les tortures jusqu'à ce qu'on eût dompté l'orgueil des récalcitrants. Alors commença un affreux supplice qui dura plusieurs jours, parce que chaque matin on trouvait les saints martyrs miraculeusement guéris des plaies de la veille. On les plongea dans une horrible prison, on chargea leurs pieds d'énormes blocs de bois, mais le bois éclata en présence des fidèles qui étaient venus les visiter : *Miraculum hoc*, dit Victor (1), *et voce omnium celebratur, et nobis ille ad quem custodia pertinebat* CUM SACRAMENTO *testatus est ita fuisse.* Mais la toute-puissance divine se révéla même dans la personne du bourreau, qui mourut, ainsi que ses fils, peu après l'exécution, après avoir perdu tout ce qu'il possédait. Genséric envoya les saints confesseurs au roi des Maures, Capsur, son allié; Maxime, toutefois, fut mise en liberté et devint supérieure d'un couvent de religieuses. Les confesseurs parvinrent, durant leur exil, à convertir beaucoup de Maures païens; Capsur en ayant donné avis à Genséric, le roi les condamna à mourir. Ils furent attachés à un char attelé de chevaux sauvages, qui les traînèrent sur le sol ensanglanté et les mirent en pièces. Ce spectacle tira des larmes même des yeux des Maures, tandis que les martyrs s'encourageaient au milieu de leur torture en s'écriant : Frère, prie pour moi; le Seigneur a réalisé nos vœux!

La persécution dura, avons-nous dit, jusqu'en 475, c'est-à-dire jusqu'au moment où Zénon conclut un traité de paix avec Genséric. L'année suivante l'empire d'Occident, à la ruine duquel Genséric avait constamment travaillé, s'écroula (2).

Genséric mourut enfin en 477.

Il avait été le digne émule d'Attila, plus terrible sous beaucoup de rapports que ce terrible roi des Huns. Cependant, pendant un temps du moins, on put louer sa tempérance et sa chasteté. Il promulgua, dit Salvien, dans le commencement de son règne, en Afrique, de sévères ordonnances contre l'adultère et les mauvaises mœurs, fit fermer les maisons de prostitution et obligea les courtisanes avérées à se marier; mais, si Sidoine Apollinaire dit vrai, sa tempérance et sa chasteté ne furent pas de longue durée, et le Vandale, voluptueux autant que cruel, se plongea dans la débauche, l'intempérance et le honteux commerce des plus viles courtisanes (1).

Dans tous les cas les nombreux attentats commis par les Vandales sur les vierges et les femmes catholiques projettent un sombre nuage sur la prétendue chasteté de Genséric et sur la continence des Vandales, dont Salvien se fait le panégyriste.

Les Vandales se précipitèrent, peu de temps après la prise de Carthage, tellement dans le désordre et les excès de tous genres que Procope dit dans ses *Memorabilia* (2) : « De tous les peuples que nous connaissons, le plus efféminé est celui des Vandales; le plus endurci, celui des Maures. Depuis que les Vandales occupent la Libye ils fréquentent chaque jour les bains, et leur table est chargée en abondance de tout ce que la terre et la mer offrent de plus délicat et de plus exquis. Ils portent des ornements d'or, s'enveloppent de robes mèdes, s'amusent aux spectacles, aux courses, et autres distractions de ce genre, surtout aux combats d'animaux. Ils ont des danseurs, des mimes, une foule de récréations pour les yeux et les oreilles, de la musique et tout ce que les hommes comptent par-

(1) I, 10.
(2) *Voy.* ODOACRE.

(1) Sid. Apoll., *in Panegyr. Major.*, V, 327-370.
(2) II, 6.

Digitized by Google

mi les plaisirs et les jouissances de ce monde. Leur temps se passe à boire et à satisfaire leurs passions voluptueuses dans des jardins de plaisance que rafraîchissent des sources abondantes et qu'ombragent des feuillages touffus. »

Lorsque Huneric, fils aîné de Genséric, monta sur le trône sanglant des Vandales, il ne semblait pas qu'il pût surpasser la cruauté de son père. Les Africains sentirent dès le commencement les effets de l'avarice du nouveau roi; mais, après tant de souffrances, le poids des impôts leur paraissait supportable, et du moins ils pouvaient pratiquer leur religion, entendre la messe, assister au sermon, et, après une vacance de vingt-quatre ans, l'Église de Carthage eut l'autorisation d'élire un évêque, à la demande du roi Zénon et de Placidie, belle-sœur d'Huneric. Les Carthaginois élurent en 481 *S. Eugène* (1), qui fut bientôt célèbre dans toute l'Église catholique par sa science, ses malheurs et sa fermeté. La joie des Catholiques fut immense lorsque Eugène fut élu, et surtout celle de la jeunesse, qui n'avait pas vu encore d'évêque s'asseoir sur son trône, *quod nunquam vidisset episcopum in throno sedentem* (2).

Mais la douceur apparente d'Huneric n'était qu'un trompeur armistice; il chercha d'abord à se débarrasser des dispositions testamentaires de Genséric relatives à la succession du trône et à en frayer le chemin à son fils Hildérie, par-dessus les cadavres de ses plus proches parents et d'une foule de Vandales; alors seulement il revint aux Catholiques et fit de la persécution l'affaire capitale et unique de son règne. Sa cruauté atteignit, dès qu'il fut parvenu au trône, son frère Théodoric et sa belle-sœur, ses neveux, les amis et les favoris de son père; une foule de Vandales considérables, qui furent les uns dépouillés de tout et exilés, les autres réduits en esclavage ou impitoyablement égorgés.

Parmi ces victimes se trouva le patriarche arien des Vandales, Jocundus, qui fut brûlé sur la place publique de Carthage. En même temps Huneric exila ou fit mettre à mort un grand nombre de diacres et de prêtres de sa secte sous prétexte qu'ils étaient manichéens. Après ces préliminaires, qui n'annonçaient rien de bien rassurant aux Catholiques, il procéda petit à petit à la persécution des fidèles orthodoxes. Il mit à la place du patriarche Jocundus l'évêque Cyrille, fanatique arien, dont la sollicitude patriarcale n'eut qu'un but, la perte des Catholiques, et qui ne cessa de suggérer à Huneric, à qui tout ce qui était catholique était odieux, la conviction qu'à moins d'extirper et d'exterminer le nom même des Catholiques il ne pouvait compter sur un règne long et sûr (1). Les autres évêques et prêtres ariens étaient remplis de l'esprit de Cyrille, aussi bien les Vandales proprement dits que les prêtres romains qui avaient passé aux Vandales (2).

Lorsque ces ennemis de la foi virent un évêque catholique présider de nouveau l'Église de Carthage et qu'ils remarquèrent que les Vandales eux-mêmes vénéraient saint Eugène, la haine et l'envie ne leur laissèrent pas de repos qu'ils n'eussent noirci ce pieux évêque aux yeux d'Huneric; ils conseillèrent au roi de ne pas permettre que le prélat demeurât plus longtemps sur son siége et prêchât son peuple, disant qu'il fallait l'obliger d'interdire l'entrée de l'église catholique à tous ceux qui

(1) *Voy.* EUGÈNE (S.).
(2) Vict. Vit., II, 3.

(1) Voir *Passio S. M. Capsensium*, dans Ruinart, *Persec. Vandal.*
(2) Cf. Prosper, *in Chron.*, dans Basn. Canis t. I, p. 314 et 317.

Digitized by Google

portaient le costume vandale. En effet, beaucoup d'Africains catholiques qui étaient au service de la famille royale ou d'autres Vandales d'un rang élevé, et dont les prêtres ariens poursuivaient spécialement l'apostasie, avaient, le plus souvent de force, adopté le costume vandale; peut-être aussi quelques Vandales proprement dits fréquentaient-ils l'église catholique. Ainsi la persécution éclata d'abord sous une forme modérée, si on la compare aux usages des Vandales, et principalement à Carthage. Eugène n'ayant pas défendu l'accès de son église à ceux qui portaient le costume vandale, comme l'avait prescrit le roi, Huneric fit placer aux portes des églises des bourreaux qui harponnaient avec des crochets de fer la tête des Africains revêtus du costume vandale, sortant des églises ou y entrant, et leur arrachaient le cuir chevelu. Beaucoup de fidèles perdirent la vue à la suite de ce cruel traitement; d'autres moururent de douleur; les femmes, la tête ensanglantée, dépouillée, écorchée, étaient traînées par la ville et livrées à la risée de la populace. Victor de Vite vit lui-même beaucoup de ces malheureuses qui demeurèrent toutes inébranlables dans la foi. Ce moyen de conversion n'ayant pas réussi, Huneric eut recours à un autre : il supprima la solde et la nourriture des Catholiques qui servaient à la cour, et fit conduire ceux d'entre eux qui appartenaient aux familles autrefois les plus distinguées d'Afrique dans la plaine d'Utique, où ils durent exécuter les travaux les plus durs des esclaves sous les ardeurs d'un soleil dévorant. Mais tout cela n'était qu'un prélude de l'effroyable persécution qui commença en 483.

Comme le récit même abrégé des faits nous mènerait trop loin, nous ne citerons plus que quelques détails. Les Catholiques qui servaient à la cour ou qui remplissaient des fonctions publiques, refusant de devenir ariens, durent abandonner leurs charges, furent privés de tous leurs biens et relégués en Sicile et en Sardaigne. Décidé à couvrir les évêques et les prêtres catholiques de honte et à trouver un nouveau prétexte de persécution, Huneric fit réunir toutes les vierges consacrées au Seigneur, *dirigens Vandalos cum suæ gentis obstetricibus ad inspicienda et contrectanda, contra jura verecundiæ, verecunda pudoris* (1); les unes furent pendues avec d'énormes poids aux pieds; les autres eurent le ventre, la poitrine, les reins, le dos, couverts de plaques ardentes. Les bourreaux leur criaient : « Avouez que vous avez commis des infamies avec vos évêques et vos prêtres! » Mais Huneric, exaspéré à la vue du courage héroïque des innocentes vierges, décréta l'exil de 4976 Catholiques, la plupart membres du haut et du bas clergé, sans distinction d'âge, les plus jeunes du sacerdoce comme les plus vénérables de l'épiscopat. Les villes de Colonia-Larium et de Sicca furent assignées comme lieux de rassemblement à ces troupes de martyrs qui de là devaient être menés par les Maures dans le désert. Huneric, avant leur départ, les fit encore une fois provoquer à l'apostasie; mais ils répondirent unanimement : « Nous sommes Chrétiens, Catholiques. Nous reconnaissons un Dieu en trois personnes! » On les entassa jusqu'au jour du départ dans de sales cachots sans air et sans lumière; ils ne pouvaient en sortir sous aucun prétexte. Victor de Vite, témoin oculaire et fidèle associé de ce lugubre cortège, étant allé visiter ces malheureux dans leur infect réduit, enfonça jusqu'aux genoux dans des immondices dont l'odeur était intolérable, en même temps qu'il vit l'édifiant spectacle des

(1) Vict. Vit., II, 7.

Digitized by Google

mères qui exhortaient leurs enfants à la constance dans la foi et des enfants qui repoussaient les mères dont la fausse tendresse les engageait à accepter le baptême arien.

Enfin parut le jour du départ. Le visage, la tête, les habits couverts d'immondices, les saints confesseurs sortirent de leur cachot en chantant les paroles du Psalmiste: *Exultabunt sancti in gloria* (1), tandis que les Maures menaçaient et blasphémaient autour d'eux. Les fidèles accoururent de tous côtés sur leur passage, portant des cierges allumés, plaçant leurs enfants sous les pieds des saints confesseurs et disant: *Quibus nos miseros relinquitis dum pergitis ad coronam? Qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquæ perennis? Qui nobis pœnitentiæ munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? Quia vobis dictum est: Quæcunque solveritis super terram erunt soluta et in cœlis. Qui nos solemnibus orationibus sepulturi sunt morientes, aut a quibus divini sacrificii ritus exhibendus est consuetus* (2)? Beaucoup de fidèles qui étaient accourus à la rencontre des confesseurs voulurent les suivre en exil, mais ils en furent empêchés, et les exilés furent emmenés en toute hâte; les vieillards étaient poussés à coups de pointes; les plus faibles, attachés aux pieds des plus valides, succombèrent en route. Ceux qui survécurent, arrivés au terme de leur exil, furent nourris d'orge grossière qu'on finit même par leur refuser (3).

Mais Huneric et ses évêques rêvaient à un dernier coup qui devait complétement anéantir le Catholicisme. Le jour de l'Assomption 483 il publia un édit portant que, ne voulant tolérer aucun scandale dans les provinces que Dieu lui avait confiées, il convoquait tous les évêques catholiques d'Afrique à une conférence qui aurait lieu le 1er février 484 à Carthage, afin qu'ils pussent discuter avec les vénérables évêques (vandales) le principe de leur foi et démontrer *par la sainte Écriture* la doctrine des *homousiens*, qu'ils professaient. Les évêques catholiques lurent avec terreur cet édit, et ne doutèrent pas un instant que le roi n'avait pas d'autre dessein que de renouveler, mais à la façon des Vandales, le spectacle des violentes et sanglantes assemblées de l'Église auxquelles jadis l'empereur Constance avait eu recours pour détruire la foi catholique et assurer le triomphe de l'arianisme. Huneric expliqua lui-même clairement le sens de son édit en faisant succéder les actes de cruauté les uns aux autres dans l'intervalle de la publication de l'édit et de l'ouverture de la conférence annoncée, en bannissant ou maltraitant les plus savants des évêques catholiques, en défendant aux siens de manger ou même de s'asseoir à la même table que les Catholiques, en faisant traîner à Carthage les *sept fameux moines de Capsa*, parce qu'à aucun prix ils ne voulaient admettre le baptême arien, en les attachant, après différentes tortures, sur un bâtiment avec lequel ils devaient être brûlés en pleine mer par les Vandales, qui, après avoir vainement essayé de mettre le feu au bâtiment, finirent par les assommer à coups d'aviron (1).

Ce fut au milieu de ces misères et de ces épouvantes que les Africains furent témoins d'un événement qui les remplit de joie. Durant une nuit de l'Épiphanie l'église de Saint-Faustus, de Carthage, retentissait des chants du peuple, *hym-*

(1) *Ps.* 49, 5.
(2) Vict. Vit., II, 11.
(3) Id., II, 8-12, *Passio M. Capsensium.*

(1) *Passio M. Capsens.*, dans Ruinart, *Hist. pers. Vand.*, p. I.

Digitized by Google

ni nocturni per totam ecclesiam canente populo concrepabant (1), lorsque tout à coup un aveugle nommé Félix s'approcha de l'évêque Eugène et lui demanda de le guérir de sa cécité. L'humble Eugène s'excusa en alléguant qu'il n'était qu'un pécheur; mais Félix ne se lassa pas de supplier l'évêque, qui, après avoir béni les fonts baptismaux, au milieu de son clergé, se tourna enfin vers l'aveugle, lui disant : « Je te le répète, je ne suis qu'un pécheur, mais que le Seigneur te traite selon ta foi ! » En même temps il fit le signe de la croix sur les yeux de l'aveugle, qui tout à coup recouvra la vue, à la grande joie du peuple et au scandale des évêques vandales, qui déclarèrent que c'était de la magie et jurèrent la perte du malheureux aveugle (2). A l'exemple de S. Eugène, Cyrille, patriarche des Vandales, dit Grégoire de Tours (3), eut la fantaisie de passer pour thaumaturge; il gagna un Arien vandale qui se prétendit aveugle et supplia en pleine rue le patriarche de le guérir; mais le malheureux devint réellement aveugle, fut guéri par les évêques catholiques Eugène, Vindémialis et Longin, et converti à la foi catholique.

Cependant le moment était venu d'ouvrir la conférence décrétée par Huneric. Il parut environ 466 évêques catholiques de la province proconsulaire, de la Byzacène, de la Numidie, des deux Mauritanies, de Tripoli, de la Sardaigne et d'autres îles (4). En vain S. Eugène avait prié Huneric de lui permettre d'inviter à la conférence tous les évêques (catholiques) d'outre-mer, *qui vobis nobiscum communem fidem nostram valeant demonstrare, et* PRÆCIPUE ECCLESIA ROMANA, QUÆ CAPUT EST OMNIUM ECCLESIARUM (1), vu qu'il s'agissait d'une affaire qui ne concernait pas seulement la foi de l'Église d'Afrique, mais celle du monde entier. Avant l'ouverture des conférences Huneric fit exécuter la sentence de mort prononcée contre le savant et célèbre évêque *Lætus de Neptis;* il fut brûlé, et ce fut à la clarté de son bûcher que le concile fut inauguré. Cyrille, le patriarche arien des Vandales, présidait; il était assis sur un trône élevé; autour de lui siégeaient les autres évêques ariens, devant lesquels les évêques catholiques comparurent comme des coupables. Ceux-ci réclamèrent en disant qu'ils étaient venus assister à une conférence libre, à une délibération régulière, exempte de toute contrainte. Le notaire du roi répliqua : « Le patriarche Cyrille a parlé. — Qu'on nous montre, reprirent les évêques catholiques, en vertu de quel privilége Cyrille porte le titre de patriarche. » Là-dessus s'éleva un immense tumulte parmi les Ariens, qui proférèrent de grossières injures et ordonnèrent de chasser à coups de bâton les fidèles catholiques que les évêques auraient vivement désiré voir assister à la conférence. Les évêques avaient élu dix orateurs qui, s'adressant au prétendu patriarche Cyrille, lui demandèrent ce qu'il avait à leur reprocher. Cyrille, l'instigateur de la persécution et de la conférence, répondit qu'il ne savait pas le latin. « Cependant, lui répondirent les évêques catholiques, tu as toujours parlé le latin, nous en sommes certains; tu n'as par conséquent aucun motif de t'excuser, d'autant plus que c'est toi qui as soufflé le feu. »

Rien n'y fit. Cyrille et ses collègues, ayant la conscience de leur faiblesse,

(1) Vict. Vit., II, 17.
(2) Id., II, 17.
(3) *Hist. Fr.*, II, 3.
(4) Voir *Notitia civ. et prov. Afr.*, dans Ruinart, *in Hist. pers. Vand.*, et Sirmond, *Opp.*, t. I, p. 257-269, éd. Ven., 1728.

(1) Vict. Vit., II, 15.

Digitized by Google

ne dirent pas un mot dans une conférence où l'on devait discuter les principes de la foi, et employèrent toutes les chicanes pour empêcher les Catholiques d'en venir à justifier leur croyance. Mais les évêques s'étaient préparés même à cette défaite de leurs adversaires; ils déposèrent, le 18 février, une profession de foi catholique rédigée par l'évêque de Carthage, Eugène (1). Cette profession de foi, qui est l'objet du 2e livre de Victor de Vite, oppose clairement et solidement la doctrine catholique à l'arianisme des Vandales, dont nous allons dire quelques mots, en interrompant un instant le fil du récit.

L'arianisme des Vandales ne différait pas essentiellement de l'arianisme des Goths et des autres races germaniques. C'était au fond le Symbole d'Ulphilas que nous avons succinctement résumé dans l'article FRIDIGERN (2). C'est ce que nous apprennent les écrits de divers auteurs catholiques qui prirent la plume pour défendre la vraie foi contre l'arianisme des Vandales. Ces écrits furent rédigés, sous le règne de Genséric, par *Victor*, évêque de *Cartenne*, en Mauritanie (3), et les deux évêques africains *Asclepius* et *Voconius* (4), dont, malheureusement, les ouvrages sont perdus; mais on a conservé de ce temps un *Breviarium fidei* rédigé par un anonyme (5) : c'est une excellente réfutation, fondée sur la Bible, des objections ariennes; puis un livre contre l'Arien Varimad (*Liber seu declaratio quorumque locorum de Trinitate, contra Varimadum, Arianæ sectæ diaconum*) (6), rédigé, suivant Ruinart, par *Idace*, chroniqueur espagnol, évêque d'Aquæ Flaviæ; et enfin un livre de l'évêque *Cerealis* de Castelloripa, *contra Maximinum Arianum* (1). En outre la foi catholique fut défendue, sous le règne d'Huneric et de ses successeurs, contre les Vandales, par l'évêque Victor de Vite, que nous avons souvent cité, par Eugène de Carthage et les évêques *Vigile de Tapse* et *Fulgence de Ruspe*. Nous savons par ces auteurs que les Vandales voyaient dans la Trinité trois substances différentes, dont le Père était seul à proprement dire Dieu, Dieu suprême, tout-puissant, incréé, immense, unique et souverain; à la divinité du Père était subordonnée celle du Fils, *tanquam minoris Dei* (2), engendré du Père, non de sa substance, ni de toute éternité, mais uniquement avant le temps et avant les autres créatures. Bien après le Père, Dieu suprême, et le Fils, Dieu moindre, venait l'Esprit, troisième Dieu, dieu inférieur, subordonné, ministre des deux autres.

D'après cette idée fausse de la Trinité que s'étaient formée les Vandales, demeurés, malgré l'Évangile, plus païens qu'ils n'étaient devenus chrétiens, on comprend facilement pourquoi ils étaient si irrités contre le mot *homoustos* et s'en servaient comme d'une injure à l'égard des Catholiques. On comprend aussi pourquoi S. Fulgence, les appelant *trioustiens* (3), les accusait d'idolâtrie, puisqu'ils adoraient le Fils, qui, d'après leur doctrine, n'était en dernière analyse qu'une créature (4).

Quant aux arguments sur lesquels les Vandales faisaient reposer leur trithéisme, ils consistaient principalement

(1) *Voir* Gennade, *de Vir. ill.*, c. 97.
(2) T. IX, p. 207, col. 2, *ad fin.*
(3) *Voir* Gennade, *de Vir. ill.*, 77.
(4) Genn., c. 73 et 78.
(5) Il se trouve dans Sirmond, *Opp.*, I, 223-238, éd. Ven., 1728.
(6) *Bibl. PP.*, et dans Chifflet, *Opp. Vigilii Taps.*

(1) In *Bibl. PP.*, Paris, 1589, t. IV, p. 533-544.
(2) Fulg., *l. ad Donat.*, c. 3.
(3) *Resp. ad obj.* VII.
(4) *De Fide orthod. ad Donat.*, c. 4.

Digitized by Google

en textes des saintes Écritures mal interprétés. En même temps qu'ils opposaient aux Catholiques l'Écriture comme l'unique source et la maîtresse exclusive de la vérité, et sans être arrêtés par la contradiction, ils ne dédaignaient pas de ramasser de tous côtés des preuves en faveur de leurs opinions, disant, par exemple, que, dans le sacrifice de la messe, la chair et le sang de Jésus-Christ ne sont offerts qu'à Dieu le Père. C'est contre cette prétendue preuve et contre une autre objection tirée du sacrifice de la messe qu'est dirigé le second livre de S. Fulgence à Monime.

Voici un exemple de la manière dont les Vandales procédaient dans leur exégèse. Le texte : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, » ils l'expliquaient en disant : Si je prends une lame en main, la lame est-elle en moi ou auprès de moi? Si la lame n'est pas en moi, mais auprès de moi, de même le Fils est non dans le Père, mais auprès du Père, et par conséquent il n'est pas de la même substance que le Père ; il est une substance différente et inférieure (1).

La sophistique orientale et arienne ne faisait pas défaut non plus aux prêtres vandales. Ils mettaient surtout en avant, pour prouver la supériorité de l'arianisme, la victoire de leur roi sur les Romains. « Voyez, disait Maximin, patriarche des Vandales (après la prise de Carthage par Genséric), à Céréalis, évêque de Castelloripa, voyez quels malheurs vos péchés vous ont attirés : Dieu vous a abandonnés! » Céréalis répondit : « Ce n'est pas nous, c'est vous que Dieu a abandonnés, vous qui tuez le Christ et qui êtes esclaves de l'hérésie (2). » C'est ainsi, dit l'auteur du livre contre Variamad, que se vantaient beaucoup d'Ariens. Du reste, abstraction faite du dogme de la Trinité, le symbole des Vandales et toute leur organisation ecclésiastique différaient peu, au moins quant à la lettre, du Symbole et de la discipline de l'Église catholiques ; ainsi, pour ne toucher que ces points, nous rencontrons chez les Vandales une hiérarchie composée d'évêques, de prêtres, de diacres, le sacrifice de la messe et la foi en la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, la célébration de la fête de S. Cyprien (1). Ils administraient même au fond le baptême comme les Catholiques ; seulement ils disaient à ceux-ci à ce sujet : « Notre baptême est meilleur que le vôtre, car vous ne renouvelez pas le baptême de ceux des nôtres qui passent dans vos rangs ; vous vous contentez de leur imposer les mains en signe de pénitence ; mais, quant à nous, nous ne reconnaissons pas votre baptême, et nous rebaptisons ceux qui de vous viennent à nous (2). »

Les évêques catholiques, réfutant l'hérésie arienne, exposèrent d'une manière admirable le dogme de la Trinité en lui-même et dans ses rapports avec l'arianisme, s'appuyant principalement sur l'Écriture, comme l'avaient demandé les évêques vandales, et réfutant par les textes sacrés les allégations ariennes. Cette profession de foi fut publiquement lue dans la conférence. C'eût été alors le devoir des évêques vandales de défendre leur doctrine et de réfuter celle de leurs adversaires ; mais ils ne dirent pas un mot, ni dans un sens, ni dans un autre, et se contentèrent d'élever un grand cri contre les Catholiques, leur reprochant principalement de s'attribuer le titre de Catholiques, et les accusant ensuite auprès du roi d'avoir troublé la conférence par leurs clameurs et leur tapage. Ils agirent ainsi d'après un plan qui pa-

(1) Fulg., t. III, *ad Monimum*.
(2) Cerealis, *contra Maxim.*

(1) Procope, *B. Vand.*, I, 21.
(2) *Breviar. fid.*, dans Sirmond., l. c., p. 236-38.

Digitized by Google

raissait avoir été concerté entre eux et le roi, et Huneric, après avoir entendu l'accusation de ses évêques, procéda contre les Catholiques aux mesures de persécution arrêtées d'avance. Tout en feignant de tenir sérieusement à ce qu'on continuât et terminât légalement la conférence, il ordonna qu'à un jour fixe toutes les églises catholiques d'Afrique fussent fermées, que leurs propriétés, leurs revenus et ceux des évêques fussent confisqués et distribués aux évêques vandales, et quelques jours après (1) un édit fut publié dans toutes les provinces du royaume, condamnant les Catholiques, qui jusqu'au 1er juin (484) ne se seraient pas convertis, aux peines édictées par les empereurs romains contre les Donatistes, les Manichéens et les autres hérétiques. Mais on sait que, si les empereurs catholiques, comme Théodose le Grand, promulguèrent des lois sévères contre les hérétiques, la plupart du temps ils ne les mirent pas à exécution (2); que, si la peine de mort devait frapper et atteignit en effet des hérétiques, les plus éclairés et les plus dignes prélats et prêtres catholiques se prononcèrent énergiquement contre cette peine, comme dans l'affaire des Priscillianistes (3), tandis que ce fut précisément le contraire chez Huneric, ses évêques et ses prêtres. Ils ne réalisèrent pas seulement leurs menaces, mais la réalité fut plus cruelle et plus inexorable que la menace. Les évêques catholiques réunis à Carthage furent les premières victimes de la rage d'Huneric; ils furent dépouillés de tout, chassés de la ville, sans qu'on leur laissât un serviteur, un cheval, un vêtement de rechange; en même temps l'ordre fut donné de brûler, avec toute sa maison, quiconque donnerait asile aux évêques catholiques. Les quatre cents confesseurs africains furent donc réduits à soutenir leur misérable vie en mendiant, en errant autour des murs de Carthage, pour n'avoir pas l'air d'avoir fui la conférence, et parce qu'ils savaient qu'on les avait dépouillés de tout dans leur propre diocèse. Un jour qu'Huneric sortait à cheval de la ville, tous les évêques catholiques allèrent à sa rencontre et se plaignirent des indignes traitements dont ils étaient victimes. Huneric, se tournant vers les gens de sa suite, leur ordonna par un regard de colère de se jeter sur les malheureux prélats, et les vieillards et les infirmes succombèrent à cette attaque brutale et imprévue. Quelque temps après, on les réunit, et des commissaires royaux leur ordonnèrent de signer un écrit dont on ne leur fit pas connaître le contenu; mais, aucune menace n'ayant pu les y contraindre, on leur lut l'écrit, qui leur enjoignait de demander, à la mort d'Huneric, le trône pour son fils Hildéric, et de n'entretenir aucune correspondance avec les pays d'outre-mer; en retour de cette promesse le roi leur permettait de retourner dans leurs diocèses. Quelques évêques crurent que, dans l'intérêt des fidèles, ils pouvaient prêter le serment qu'on leur demandait, mais les autres ne se promirent aucun bon résultat d'une pareille condescendance et refusèrent ce serment en disant que l'Évangile s'y opposait. Ceux qui refusèrent furent bannis en Corse, parce qu'ils ne voulaient pas reconnaître la royauté d'Hildéric, et là ils furent condamnés comme des esclaves à travailler dans les chantiers du roi; ceux qui avaient prêté le serment furent condamnés, « pour avoir juré contrairement à la défense de l'Évangile, à ne plus voir ni leurs villes, ni leurs églises, à être bannis de leurs siéges, et

(1) VI cal. Martiar. *Voir* Pagi, *Crit. Bar. ad* 482, n. 16. *Fragm. ad Chron. S. Prosp.*, dans Basn. Canis., I, p. 311.

(2) Sozom., *Hist. eccl.*, VII, 12.

(3) *Voy.* PRISCILLIANISTES.

Digitized by Google

à labourer la terre dans des cantons qu'on leur assignerait, et où il leur serait interdit de chanter des psaumes, de prier, de garder un livre, de baptiser, d'ordonner, d'absoudre qui que ce fût.» Quarante-six évêques furent transportés en Corse; trois cent deux furent relégués en Afrique, quelques-uns dans la proximité de leurs siéges épiscopaux (non par grâce, mais dans l'espoir d'obtenir plus facilement leur apostasie); vingt-huit parvinrent à s'embarquer et à se réfugier à Constantinople, en Italie, en Espagne, dans les Gaules, où plusieurs d'entre eux fondèrent des couvents et contribuèrent à répandre le monachisme. Quatre-vingt-huit avaient, depuis le commencement de la conférence, perdu la vie, la plupart par suite des mauvais traitements et des misères de leur existence (1).

L'édit d'Huneric, avons-nous dit, fut porté contre tous les Catholiques, et fut par conséquent appliqué autant que possible au reste du clergé, aux laïques, sans en excepter les enfants. Ainsi le clergé de Carthage, composé de 500 personnes, fut, peu après l'exil de S. Eugène (2), soumis à toute espèce de mauvais traitements, exilé et dépouillé, durant le trajet de Carthage au lieu du bannissement, par une troupe de forcenés envoyés à sa poursuite. Parmi ces ecclésiastiques se trouvaient des lecteurs presque enfants, *lectores infantuli, qui gaudentes in Domino procul exilio crudeli truduntur*, et on remarqua surtout douze enfants de chœur que, sur le conseil de leur ancien maître de chant, qui avait apostasié, on avait ramenés de force à Carthage, à cause de leur belle voix, mais que les promesses, les menaces et les coups ne purent ébranler dans leur fidélité : *Quos nunc Carthago miro colit affectu, et quasi duodecim Apostolorum chorum conspicit puerorum. Una degunt, simul vescuntur, pariter psallunt, simul in Domino gloriantur* (1). Il y avait aussi dans la troupe des ecclésiastiques bannis de Carthage deux Vandales convertis sous Genséric avec leur mère: *Vandali duo sub Genserico sæpius facti confessores, comitante matre* (2). Les églises prises au clergé catholique furent remises aux Ariens ou barricadées avec d'énormes pierres. Une foule de couvents de moines et de religieuses furent, avec leurs habitants, donnés aux Maures païens (3); la jeunesse des deux sexes élevée dans les monastères, *in aulis educati monasteriorum* (4), fut envoyée en exil, et, afin qu'on ne manquât nulle part de bourreaux, on envoya dans toutes les provinces des gens connus par leur cruauté et leurs habitudes féroces pour procéder au martyre des Catholiques. On fit surtout main basse, comme dans les persécutions précédentes, sur les riches, les gens bien nés, parce qu'on les craignait comme intermédiaires entre l'Afrique et l'empire d'Orient, qu'ils pouvaient attirer les Romains et les aider à renverser l'empire vandale. Les femmes des plus hautes conditions furent menées sur la place publique, dépouillées de leurs vêtements, fustigées devant le peuple et violées (5). On ramassait les enfants dans les rues, on les rebaptisait de force, on les séparait de leurs parents envoyés en exil. Des archers parcouraient les routes, saisissaient les voyageurs qui ne pouvaient pas constater qu'ils avaient

(1) Vict. Vit., IV, 4-5; V, 11, 12. *Vita S. Fulg.*, c. 4, 8. *Notitia prov. et civ. Afr.*, dans Ruinart.

(2) *Voir* sa lettre de condoléance aux fidèles, écrite au lieu de son exil, dans Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 3.

(1) Vict. Vit., V, 10.

(2) Id.

(3) Voir *Pass. M. Caps.*

(4) Vict. Vit., V, 19.

(5) Id., V, 1. *Homilia de S. Cypr.* et *Passio S. M. apud Carth.*, dans Ruinart.

Digitized by Google

reçu le baptême arien, les amenaient aux évêques vandales, qui les baptisaient de force, les exilaient, les torturaient ou les faisaient tuer. C'est Victor de Vite qui nous raconte toutes les horreurs commises dans les villes et notamment à Carthage. On rencontrait encore de temps à autre à Carthage, au temps où il écrivait son histoire (487), des gens à qui les Vandales avaient coupé les mains, les pieds, le nez, les oreilles, crevé les yeux. Les évêques, les prélats vandales avaient été plus encore qu'Huneric les moteurs, les fauteurs, les instigateurs de toutes ces infamies ; ils devenaient personnellement même les bourreaux, parcouraient les villes et les bourgs à la tête de leur troupe armée, enfonçaient les portes des maisons, tombaient sur les gens, l'épée d'une main, l'eau baptismale de l'autre, baptisaient même ceux qui dormaient, et les réveillaient en poussant des cris sauvages et en les saluant du nom de frères.

Les Catholiques d'Afrique présentèrent au monde, au milieu de cette affreuse tourmente, le spectacle de l'héroïsme chrétien, rendant jusqu'aux générations les plus reculées le plus éclatant témoignage à l'Église fondée par le Christ. Il y eut aussi, il est vrai, des traîtres et des apostats, même parmi les prêtres et les évêques, « corbeaux, disent les actes, qui abandonnèrent l'arche et se repurent de cadavres (1). » Mais la grande majorité des Catholiques de tout âge, de tout sexe et de tout état, demeurèrent invincibles et fidèles à la foi de leurs pères. A la tête des évêques confesseurs brillaient Eugène de Carthage, Habetdéus de Tamalluna, qu'Huneric avait livrés aux fureurs d'Antoine, évêque arien de Tamalluna (2). L'héroïque diacre *Muritta* de Carthage, comme un autre S. Étienne ou un autre S. Laurent, eut le courage de montrer à son bourreau, Elpidoforus, apostat qu'il avait tenu jadis sur les fonts baptismaux, la robe baptismale qu'il avait portée alors, et qui, disait-il, devait un jour accuser Elpidoforus, devant le tribunal de Dieu, d'avoir souillé le vêtement glorieux formé dans le sein virginal de Marie et purifié dans le sang divin du Christ (1). *Victorien*, l'homme le plus riche et le plus noble d'Afrique, fit dire à Huneric, qui l'invitait à apostasier, qu'il pouvait le condamner au feu, aux bêtes, à toute espèce de torture et à la mort, mais qu'il ne réussirait pas à lui arracher le trésor de la foi, à le rendre ingrat envers son Créateur, même quand il n'y aurait pas de vie future. Victorien fut naturellement livré à une mort cruelle (2). *Dionysia*, une des femmes des plus nobles et des plus belles de Carthage, flagellée jusqu'au sang, exposée sur un lieu élevé, nue, aux yeux des Vandales, encouragea elle-même son jeune et tendre fils, *Majoricus*, à subir la mort du martyre, l'ensevelit dans sa maison, pour le garder toujours auprès d'elle et se consoler sur sa tombe dans l'espoir de l'éternelle vie (3). *Dagila*, autre femme d'un haut rang, qui, après de cruelles tortures, fut exilée dans un désert aride et entièrement dépeuplé, s'y attacha tellement qu'elle ne voulut pas le quitter pour se rendre dans un asile plus supportable (4).

Deux frères d'Aquisrégium jurèrent sur le corps et le sang de Jésus-Christ de souffrir ensemble pour son nom, et montrèrent un tel courage dans les plus affreuses tortures que les bourreaux fatigués s'écrièrent : *Istos imitatur universus populus, ut nullus ad nostram*

(1) *Passio S. M. apud Carth.*
(2) Vict. Vit., V, 11 et 16.

(1) Vict. Vit., V, 9.
(2) Id., V, 4.
(3) Id., V, 1.
(4) Id., V, 8.

Digitized by Google

religionem penitus convertatur (1). Il y eut une foule de héros et d'héroïnes de ce genre, et il arriva souvent que Dieu, qui les fortifiait, constata la victoire de ses serviteurs fidèles par des miracles, comme ce fut le cas à *Tipasa*, en Mauritanie. Les Ariens y avaient nommé évêque un Arien, secrétaire du patriarche Cyrille, ce qui avait fait immédiatement fuir en Espagne les Catholiques, et il n'en était resté qu'un petit nombre qui n'avaient pas trouvé le moyen de s'embarquer. En vain l'évêque arien tâcha de les entraîner à l'apostasie ; ils eurent le courage de célébrer publiquement les saints mystères dans la maison de l'un d'entre eux. L'évêque en rendit compte au roi, qui ordonna de couper la main droite aux récalcitrants et de leur arracher la langue. Il s'opéra alors un miracle tellement avéré que Gibbon lui-même (2) ne put le nier : tous les confesseurs auxquels on avait coupé la langue continuèrent à parler (3).

Cependant, à la demande du Pape Félix III, l'empereur Zénon, espérant adoucir cette terrible persécution, envoya le légat Uranius à Huneric ; mais Uranius fut obligé de quitter l'Afrique sans avoir rien obtenu ; on le contraignit même, pour lui témoigner tout le dédain qu'on avait de son empereur et de son empire, à traverser, en se rendant au palais, des rues entièrement occupées par les bourreaux qui martyrisaient les Catholiques sous les yeux du légat (4).

La persécution ne cessa que lorsque Huneric, après un règne de sept ans et dix mois, mourut, le 11 décembre 484, dévoré par la gangrène. Avant de mourir il vit son royaume ravagé par une effroyable famine et une épouvantable mortalité, qui frappa surtout ses Vandales énervés, qui rompit toutes les relations sociales et transforma des villes entières en tombeaux. Dans ces terribles circonstances une multitude de gens des provinces se réfugièrent à Carthage, avec l'espoir de pouvoir plus facilement y soutenir leur misérable existence ; mais Huneric les fit tous renvoyer chez eux.

Ce fut le dernier acte de ce monstre, que Procope appelle le plus cruel et le plus inique des mortels (1). Il descendit dans la tombe couvert du sang des martyrs, maudit par les plus considérables d'entre les Vandales eux-mêmes, dont il avait été le bourreau afin d'assurer la succession de son trône à son fils, après un règne qui fit perdre aux Vandales toute leur influence au dehors, toute leur aptitude pour la guerre, qui affaiblit profondément l'État en le privant de l'énergique concours des Catholiques et fit de l'Afrique septentrionale le rendez-vous des Maures voleurs et sanguinaires (2).

Malgré le sang qu'Huneric avait versé pour assurer le trône à son fils Hildéric, ce ne fut pas ce prince, mais *Guntamond*, neveu d'Huneric, qui lui succéda, en qualité d'aîné de la famille, d'après l'ordre de succession qu'avait établi Genséric. La situation des Catholiques devint plus tolérable. Les exilés, sauf les évêques, purent rentrer ; il n'y eut plus d'exécution, et vers 487 Eugène, évêque de Carthage, fut autorisé à retourner dans son diocèse, tandis qu'on rendait aux Catholiques de

(1) Vict. Vit., V, 5.
(2) C. 37.
(3) *Voir* Vict. Vit., V, 6. Procope, *B. Vand.*, I, 8. Énéas Gaz., *in Dial. Theophrastus*. Comes Marcellinus, *in Chron. ad ann.* 484. Justinianus, *in Constit. de Off. præf. Afr.*, l. 1, *Cod. Just.*, t. 27. Ruinart, *Hist. pers.*, V, p. II, c. 7.
(4) Vict. Vit., V, 7. Evagre, *Hist. eccl.*, III, 20.

(1) *Bell. Vand.*, I, 8.
(2) Cf. Papencordt, p. 110-112.

Digitized by Google

la ville l'église de Saint-Agiléus (1). L'épiscopat africain put par conséquent songer à la réconciliation des Catholiques tombés pendant la persécution, et quatre évêques furent chargés d'aller à Rome demander l'avis du Saint-Siége, qui répondit, en 487, par la voix du concile tenu sous le Pape Félix III (2).

Dès le temps d'Huneric beaucoup de jeunes Catholiques, auxquels on avait dé force imposé le baptême arien, avaient tout fait pour exprimer l'horreur que leur inspirait cette contrainte; les uns, dit Victor (3), parsemaient leur tête de cendres, d'autres revêtaient le cilice, d'autres se couvraient de boue ou déchiraient fil par fil la robe baptismale dont on les avait affublés, et la jetaient avec mépris dans des lieux infects. Mais, quoique Guntamond ne fût pas un Huneric, la situation des Catholiques demeura misérable encore pendant bien des années; ils restèrent privés de leurs églises, leurs évêques continuèrent à languir en exil; les Vandales, leurs prêtres surtout, sans y être autorisés par les édits du roi, ne cessèrent pas d'exercer leurs violences contre les Catholiques, les évêques et le clergé. C'est ce que nous voyons, par exemple, dans la vie de *S. Fulgence* (4), qui était moine à cette époque et commençait à se faire remarquer dans l'Église; il tomba, ainsi que Félix, son abbé, dans les mains d'un prêtre vandale, qui les fit cruellement flageller tous deux, leur fit couper la barbe et les cheveux, et les chassa, dépouillés de tout vêtement, de sa présence (5). C'est ce que nous voyons encore dans la conclusion de l'histoire de Victor de Vite, où il se plaint en termes touchants des Barbares, qui, de quelque manière qu'on cherche à les adoucir, conservent leur ardente haine contre les Romains, et supplie les Catholiques du monde entier de s'intéresser aux malheurs inouïs de l'Église d'Afrique, en même temps qu'il invoque en sa faveur les anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres et S. Pierre (1).

Cet état dura jusqu'au mois d'août 494. Les évêques supportèrent bravement les ennuis de l'exil. « Aujourd'hui encore, écrit le Pape Gélase (492-496) aux évêques dardaniens, ils résistent courageusement aux persécuteurs. » Enfin, au bout de 10 ans et 6 mois depuis le bannissement des évêques et la clôture des églises, le jour se leva où les évêques et les églises furent rendus aux Catholiques. Touché des prières d'Eugène, évêque de Carthage, Guntamond permit, en août 494, l'ouverture des églises catholiques et le retour des évêques. Sans doute toutes les plaies dont l'Église avait eu à gémir ne furent pas guéries immédiatement et les Vandales ne partagèrent pas tous, tant s'en faut, les dispositions bienveillantes de leur roi; mais du moins les Catholiques purent respirer, reprendre force et courage, et se préparer aux nouveaux orages qui les attendaient; car Guntamond les laissa tranquilles jusqu'à sa mort, arrivée en septembre 496, et son frère *Thrasimond*, ardent Arien, ne fit, pendant les deux premières années de son règne, aucun acte public d'hostilité (2). Thrasimond, dit Procope (3), était remarquable par sa figure, sa prudence et ses nobles sentiments. Cependant il voulut contraindre les Chrétiens (catholiques) à renoncer à la foi de leurs ancêtres, non, comme son prédécesseur, par de mau-

(1) *Fragm. ad Chron. S. Prosp.*, dans Basn. Canis., t. I, p. 311.

(2) *Voir* Ruinart, *Hist. persec. Vand.*, II, c. 10, n. 3, et *Conc.*, ed. Labbe, cur. Coleti, t. V.

(3) V, 13.

(4) *Voy.* FULGENCE.

(5) Voir *Vita S. Fulgenc.*, dans Bolland., ad 1 Jan., c. 8-12.

(1) Vict. Vit., V, 18-20.

(2) Ruinart, l. c., II, c. 10.

(3) *Bell. Vand.*, I, 8.

Digitized by Google

vais traitements corporels, mais en accordant des charges, des dignités et des richesses à ceux qui se prêtaient à ses désirs, en feignant d'ignorer la résistance des autres, en mettant pour condition du pardon de certaines fautes qu'on réclamait de lui l'acceptation de sa religion. En un mot Thrasimond imita dans sa conduite à l'égard des Catholiques Julien l'Apostat, et chercha, surtout dans le commencement, à *arianiser* les Catholiques par toute espèce de séduction. Mais à la vue de son insuccès il changea de système; il décapita l'épiscopat d'Afrique en exilant, en 498, à Alby, dans les Gaules, où il mourut le 6 septembre 505, le vénérable Eugène, évêque de Carthage (1). Après ce bannissement, mais on ignore en quelle année, Thrasimond promulgua un édit qui défendait rigoureusement aux prélats catholiques d'ordonner des évêques nouveaux à la mort de leurs collègues. Les évêques catholiques ne purent naturellement pas se conformer à une pareille prescription; ils résolurent, vers 507, de remplir tous les siéges vacants, dans l'espoir que le roi reviendrait à des sentiments plus modérés, ou que, s'il ordonnait une nouvelle persécution, les fidèles seraient du moins dirigés et soutenus par leurs évêques. *Fit repente communis assumtio presbyteros, diaconos, et si quos invenisset electio, rapere, benedicere, consecrare, certatim locis singulis properantibus ne in tali studio aliquis aut tardus aut novissimus videretur* (2). Thrasimond, transporté de fureur, bannit tous les évêques dans l'île de Sardaigne. La colère du roi frappa d'abord *Victor*, primat de la Byzacène; on l'arrêta, on le traîna à Carthage. L'évêque fut si peu ébranlé qu'en route, à la demande des habitants de Ruspe, il leur donna pour évêque S. Fulgence (1). Peu de temps après (vers 508) 120 évêques furent envoyés en Sardaigne (2); on enlèva leurs églises aux Catholiques. S. Fulgence se trouvait parmi les prélats exilés. Quoique le plus jeune par son ordination, et se considérant humblement comme le dernier, il devint bientôt le chef spirituel de tous ses collègues proscrits. Tous venaient lui demander conseil; il prenait la parole au nom de tous, il rédigeait en leur nom les encycliques aux évêques, il était à la fois l'esprit et la langue de l'épiscopat. Il menait à Cagliari la vie monastique en communauté avec des évêques, des prêtres et des moines. Les évêques proscrits restèrent en Sardaigne jusqu'à la mort de Thrasimond. Le Pape Symmaque (3) les encouragea par ses lettres, les aida par des envois d'argent, de vêtements et toute espèce de secours. Tandis que les prélats languissaient dans l'exil, le roi continuait avec une incroyable ardeur son œuvre de prosélytisme, employant tour à tour, suivant l'occasion, la force, la ruse, les promesses, allant jusqu'à disputer en personne avec les Catholiques sur le principe de la foi, et à proposer des questions dont du reste il se faisait toujours l'arbitre en faveur de l'arianisme.

D'autres Ariens, les membres du clergé surtout, suivant l'exemple du roi, disputaient de leur côté, et les Catholiques, pour réfuter péremptoirement les objections qu'on leur faisait, avaient recours au conseil de Fulgence, qui leur répondit par plusieurs traités, tels que les trois *Livres à Monime*, le livre *de Fide orthodoxa* à Donat, etc. L'illustre évêque était consulté dans tou-

(1) *Voir* Ruinart, II, c. 8, n. 4-9.

(2) *Vita S. Fulg.*, c. 16. C'est la principale source de l'histoire de cette persécution de Thrasimond.

(1) *Vita S. Fulg.*, c. 16, 16.

(2) *Voir*, sur ce nombre, Ruinart, II, c. 11, n. 8.

(3) *Voy.* SYMMAQUE.

Digitized by Google

tes les occasions délicates ou difficiles, et devint ainsi, de son exil de Sardaigne, l'âme de toute l'Église d'Afrique, qui vivait de sa parole et de ses conseils. Sa réputation étant parvenue aux oreilles de Thrasimond, le roi le fit venir, vers 545, de Sardaigne, pour disputer avec lui et lui proposer toute espèce d'objections contre le dogme de la consubstantialité du Père et du Fils. La solution des questions et des objections proposées par Thrasimond à S. Fulgence se trouve dans les deux écrits de ce prélat : *Responsio ad objectiones Arianorum* et *Libri III ad Thrasimundum, Vandalorum regem.* La présence de l'évêque et ses écrits ne demeurèrent pas sans influence sur le roi; du moins un de ses évêques, nommé Pinsa, jugea nécessaire de répondre à S. Fulgence par une réfutation de ses livres, et S. Fulgence put demeurer à Carthage, instruire les Catholiques, réconcilier ceux qui étaient tombés, fortifier ceux qui hésitaient. Mais le clergé arien qui entourait le roi, tremblant qu'il ne fût entraîné vers la foi catholique, représenta au roi que le séjour de Fulgence à Carthage non-seulement encourageait les Catholiques et notamment leurs évêques, mais menaçait du plus grand danger la religion même du roi, puisque déjà certains ecclésiastiques de la cour s'étaient réconciliés avec Fulgence et son parti. Fulgence fut donc obligé de retourner en exil, au grand chagrin de tous les Catholiques, et dès son départ la persécution reprit avec une violence croissante (1). Ainsi les Vandales, ayant à faire une expédition contre Cabaon, chef des Maures, profanèrent tout le long de la route les églises catholiques, les convertissant en écuries pour leurs chevaux, en étables pour leurs bestiaux, maltraitant les membres du clergé, les réduisant aux plus vils services des esclaves (1), etc.

(1) *Voir* Ruinart, II, c. 11, n. 28.

La persécution ne cessa qu'à la mort de Thrasimond (26 mai 523); peu avant sa mort il fit jurer à son successeur, *Hildéric*, que jamais il ne rendrait aux Catholiques leurs églises et leurs droits (2).

Après le règne de Thrasimond, qui, malgré ses apparences de modération, de piété et de savoir théologique, opprima cruellement l'Église, un jour plus prospère se leva enfin pour elle. Le nouveau roi, fils d'Huneric et de la princesse catholique estro-romaine Eudoxie, se montra d'une douceur et d'une bienveillance jusqu'alors inouïes envers les orthodoxes, rappela, en 523, les évêques proscrits, fit ouvrir les églises catholiques, et approuva l'élection et le sacre de *S. Boniface*, promu au siége épiscopal de Carthage. La joie du peuple fut inexprimable lorsque les évêques exilés abordèrent à Carthage. Ils se rendirent tous ensemble à l'église de Saint-Agiléus pour remercier Dieu de leur retour; les Carthaginois témoignèrent particulièrement leur joie à S. Fulgence, dont la rentrée à Ruspe fut un véritable triomphe, les peuples, tout le long du chemin, allant au-devant du pontife, tenant des branches d'arbre, des cierges et des torches allumées à la main. Les Catholiques goûtèrent enfin la paix qui leur avait été si longtemps ravie et en profitèrent pour reconstituer leur Église si péniblement éprouvée, pour tenir des synodes, ériger des couvents, combler les vides du clergé, etc. (3).

Tandis que l'Église catholique se relevait dans l'empire vandale, celui-ci

(1) *Voir* Procope, l. c., I, 8.

(2) *Vita S. Fulg.*, c. 21-28. Ruinart, II, c. 11.

(3) Voir *Fragm. ad Chron. Prosp. Vict. Tun. Chron.*, dans Basn. Canis., *Lect. ant.*, t. I, p. 328. *Vita S. Fulg.*, c. 29-30. Ruinart, II, c. 12.

Digitized by Google

penchait vers sa ruine. Dès le commencement de son règne Hildéric eut une grande sédition à combattre, la veuve de Thrasimond, Amalafride, princesse ostrogothe, s'étant enfuie vers les Maures pour les exciter à déclarer la guerre à Hildéric. Amalafride fut arrêtée et mourut en prison; mais elle causa la rupture de l'alliance entre Hildéric et les Ostrogoths. Hildéric s'attacha à Justinien et entra en relations amicales avec l'empire d'Orient. Cette alliance tout à fait raisonnable avec Byzance, la faveur accordée aux Catholiques et les invasions victorieuses des Maures, avec lesquels autrefois Genséric et Huneric s'étaient si étroitement unis pour opprimer les Catholiques d'Afrique, permirent à *Gélimer*, ardent Arien, vaillant homme de guerre, esprit rusé et fanatique, de se créer un parti parmi les principaux Vandales, auxquels il fit accroire qu'Hildéric était incapable de défendre le royaume contre les Maures et qu'il se disposait à se rendre à l'empereur. Il gagna tellement de terrain qu'Hildéric fut déposé, jeté en prison, et que Gélimer fut élevé sur le trône (août 530). Mais il ne jouit pas longtemps de son succès. Vainement Justinien intervint en faveur d'Hildéric auprès de Gélimer; celui-ci ne voulut rien entendre et fit périr Hildéric lorsqu'il se vit menacé par le débarquement de Bélisaire, que Justinien avait chargé de porter la guerre en Afrique. Bélisaire avait à peine abordé (septembre 533) qu'il assiéga et prit Carthage (15 septembre 533); en décembre il livra à l'armée des Vandales, beaucoup plus nombreuse que celle des Romains, la bataille décisive de Tricaméron (dans la Byzacène); les Vandales furent complétement battus et Gélimer réduit à prendre la fuite.

Bientôt les possessions les plus éloignées des Vandales tombèrent au pouvoir des Grecs, et le roi fugitif fut obligé de se rendre à Bélisaire, qu'il salua en souriant. Bélisaire rentra triomphalement dans Byzance; on porta, parmi les trophées de sa victoire, le butin précieux que les Vandales avaient autrefois emporté de Rome, et, entre autres, les vases sacrés que Titus avait enlevés au temple de Jérusalem. Parmi les prisonniers qui durent orner le triomphe de Bélisaire marchait Gélimer, vêtu de pourpre, suivi de tous ses parents. En voyant l'empereur sur un trône élevé, entouré des masses populaires, Gélimer s'écria: « Vanité des vanités, tout est vanité! » Arrivé devant Justinien, il fut dépouillé de son manteau de pourpre et obligé de se prosterner devant l'empereur. Du reste il fut traité avec douceur. On lui assigna des domaines en Galatie; mais il ne fut point admis parmi les patriciens, parce qu'il ne voulut point renoncer à l'arianisme. Les enfants d'Hildéric reçurent de fortes sommes d'argent.

Ainsi prit fin le royaume des Vandales, qui, depuis leur arrivée en Afrique, avait duré 105 années et 95 depuis la prise de Carthage. Les plus vigoureux d'entre les Vandales furent amenés à Byzance, où l'on en fit un régiment de cavalerie. Le petit nombre de ceux qui demeurèrent en Afrique s'en firent bientôt renvoyer et périrent d'une mort violente.

SCHRÖDL.

VANDRILLE (S.). *Voyez* FONTENELLE.

VANINI (JULES-CÉSAR). Ce personnage, insignifiant en lui-même, a acquis de la célébrité par sa fin tragique. Il était né vers 1584 (en 1586 d'après d'autres) à Taurisano, dans le royaume de Naples. Le désir de primer en tout lui fit successivement étudier la philosophie, la théologie, la jurisprudence, l'astronomie et la médecine. Il hono-

Digitized by Google

rait comme ses maîtres en philosophie Averrhoès, Cardan, Pomponat, avant tous Aristote, qu'il vantait dans toutes les circonstances, qu'il nommait le dieu des philosophes, le dictateur de la sagesse humaine, le souverain pontife de la science. Après avoir acquis des connaissances variées à Rome, Padoue et Naples, il se mit à parcourir l'Europe, se mêlant d'une foule de choses, et jouant à peu près le rôle de charlatan, en Allemagne, en Bohême, dans les Pays-Bas, où il prétendit avoir combattu avec succès les anabaptistes et les athées. A Cologne il fit des cours sur les empêchements du mariage. A Paris il adressa plusieurs discours en latin au peuple, et, finalement, il accepta une charge ecclésiastique en Aquitaine. Il passa alors en Angleterre, où il eut le malheur de languir assez longtemps en prison, parce que, dit-il lui-même, il avait défendu la foi (catholique) et l'autorité de l'Église, pour laquelle il aurait désiré verser son sang, mais probablement parce qu'il se permit des sorties inconvenantes contre la religion et l'État. Après avoir recouvré sa liberté il se rendit à Gênes, où il enseigna la philosophie; plus tard à Lyon, où il rédigea son livre *sur les Mystères de la Providence divine, non ex obsoletis quidem*, dit-il, *illis Tullianis declamationibus et anilibus fere Platonicis deliriis, neque etiam ex putridis scholasticorum quisquiliis, sed ex abditissimis haustæ philosophiæ fontibus, ut curiosam sitim facile queant explere* (1). De là il revint à Paris, où il publia son livre *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis;* enfin à Toulouse, où il devait trouver sa déplorable fin. Il y fut accusé de professer l'athéisme, condamné à mourir sur un bûcher par le parlement et exécuté le jour même de l'arrêt (1619).

(1) *Præf. ad Amphitheatrum.*

L'historien Grammont, alors président du parlement de Toulouse, nous a laissé un récit de ce procès. Il accuse Vanini d'avoir méprisé la religion, nié l'existence de Dieu, corrompu la jeunesse et mené une vie infâme. Vanini protesta longtemps et hypocritement en prison de son attachement à la religion, reçut fréquemment les sacrements; mais, ayant perdu tout espoir de se sauver, il affronta sa triste fin avec audace et en repoussant toutes les consolations de la religion (1). On a, plus tard, soupçonné ce récit d'exagération et d'erreur, et cherché à laver Vanini au moins du reproche d'athéisme. Ce fut principalement un jurisconsulte du dernier siècle, Pierre-Frédéric Arpe, qui, dans une apologie publiée sans nom d'auteur, prit sa défense (*Apologia pro Julio-Cæsare Vanino, Neapolitano*, Cosmopoli, 1712, publiée à plusieurs reprises, après la mort de l'auteur, par Staüdlin, *Programmes*, Göttingue, 1802-1804). En effet il est impossible de trouver dans les livres de Vanini une négation formelle de l'existence de Dieu; mais on peut déduire de son livre *De admirandis naturæ arcanis* que l'auteur, s'il veut être conséquent, doit nécessairement en arriver à l'athéisme. Ainsi il fait dériver chaque religion de l'influence particulière d'un astre, le Christianisme en particulier de la conjonction de Jupiter avec le soleil. Il voit dans tous les miracles soit des effets d'une imagination exaltée ou des produits de la magie. Cependant, dit Schröckh, on n'est pas autorisé à le considérer comme un blasphémateur, et on peut accorder, en effet, qu'il n'y a pas dans ses assertions les éléments légaux d'une condamnation judiciaire; mais on ne peut pas conclure non plus que la sentence ait in-

(1) Gramm., *Historiar. Galliæ ab excessu Henrici IV l. III*, p. 209-212, ed. Amstelod., 1653, in-8°.

Digitized by Google

justement frappé Vanini pour cause d'athéisme; car les juges prirent en considération non-seulement ses écrits, mais sa défense orale, ses réponses sur la religion, etc., et la présomption légale est, à cet égard, en faveur de l'arrêt, puisque le contraire n'a absolument pas été établi. Quant à la peine qui lui fut appliquée, c'était la peine légale dans un siècle où l'on ne jouait pas impunément avec les vérités de la religion, et les Calvinistes ou les Luthériens auraient aussi bien prononcé l'arrêt de mort que le parlement de Toulouse.

Prétendre qu'on ne peut allier l'accusation d'athéisme à la croyance en la magie que professa Vanini, c'est prouver qu'on ne connaît pas le temps étrange et extraordinaire où il vécut, c'est ne pas apprécier tout ce dont est capable un homme corrompu, qui n'a plus ni règle de foi ni mesure morale.

Cf. Schramm, *Tractatus singularis de vita et scriptis famosi athei Jul.-Cæs. Vanini*, Custrini, 1709; Brucker, *Hist. crit. Philosophiæ*, tome IV, p. II, p. 678 sq.; Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 1024; Schröckh, *Hist. de l'Égl. dep. la réforme*, V, 646.

KERKER.

VANNE (CONGRÉGATION DES BÉNÉDICTINS DE SAINT-). Nous n'avons dit que quelques mots de cette congrégation dans l'article BÉNÉDICTINS (*ordre des*); nous ajouterons ici quelques détails sur son origine, sa propagation, ses résultats. D'après l'*Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires*, du P. Hélyot, la congrégation de Saint-Vanne vit le jour dans les circonstances suivantes.

Après la promulgation des décrets du concile de Trente dans les provinces de Flandre et d'Artois, faite en 1564, conformément aux ordres de Philippe II, on fonda diverses associations en exécution du décret du concile qui ordonnait aux couvents indépendants de s'unir en congrégation ou de se soumettre aux visites de l'évêque. Ce n'était point encore une véritable réforme, parce que ces associations avaient plutôt pour but de se soustraire à la juridiction des évêques que d'améliorer leurs mœurs. Leur but n'était donc pas assez élevé et leur motif assez pur pour rendre à l'ordre de S. Benoît son ancienne splendeur. En vain le cardinal Charles de Lorraine, légat du Pape dans les diocèses de Metz, Toul et Verdun, travailla à la réforme des couvents de ces contrées. Il tint le mal pour tellement irrémédiable qu'il sécularisa diverses abbayes, dont il attribua les revenus à la cathédrale de Nancy, et il proposa même au Pape de supprimer totalement l'ordre des Bénédictins dans toute l'étendue de sa légation.

Il fut donné à *dom Didier de la Cour*, né à Monzeville, à trois lieues de Verdun, en 1550, de remédier à cette déplorable situation. Ce grand réformateur, né d'une famille noble appauvrie par la guerre, vint à dix-sept ans à Verdun, eut des relations avec l'abbaye de Saint-Vanne de cette ville, et résolut, n'ayant pas reçu d'éducation savante, d'y devenir frère lai. Il fut admis à la demande d'un de ses oncles, qui était lieutenant général de la ville. Les religieux furent mécontents qu'on leur eût imposé un sujet insuffisant. Cependant quelques religieux plus bienveillants s'occupèrent de l'instruction du pieux novice, l'initièrent d'abord à la grammaire, et l'envoyèrent à Pont-à-Mousson pour y terminer ses études. Lorsqu'il eut trente ans il fut ordonné prêtre. Il fit dès lors, mais sans succès, les premières tentatives de réforme, en essayant d'inspirer un meilleur esprit à ses confrères. Ceux-ci, désireux de se débarrasser de lui et de ses perpétuelles remontrances, l'engagèrent en 1587 à faire un voyage à Rome pour y suivre les négociations

Digitized by Google

qui devaient régler les rapports de l'abbaye avec l'Ordinaire de Verdun. Arrivé à Rome, il s'aperçut de la ruse au moyen de laquelle on l'avait éloigné; aussi revint-il au plus vite, pensant plus que jamais à la réalisation de son plan de réforme. Il se retira au bout d'un certain temps, avec la permission de son prieur, dans la solitude de Saint-Christophe, qui appartenait à l'abbaye de Saint-Vanne et qui était à quatre lieues de Verdun; il y vécut pendant seize mois avec du pain et de l'eau. Il pensait y terminer sa vie. Cependant la guerre des huguenots le décida à rentrer en rapport avec les hommes; il se fit d'abord Minime, puis revint à Vanne, toujours décidé à relever la discipline du couvent. Il avait atteint l'âge de quarante-six ans sans avoir pu encore rien faire qui le rapprochât visiblement du but auquel il aspirait, lorsqu'en 1596 l'évêque le fit élire prieur de son abbaye, et lui mit ainsi en main les moyens de procéder légalement à la réforme qu'il méditait. En 1598 il obtint un bref qui lui accordait des pouvoirs en vertu desquels il envoya à Moyen-Moutier, près de Saint-Dié, dans les Vosges, dix-huit des plus anciens religieux qui faisaient le plus de résistance, et fonda à Saint-Vanne un solide noviciat. Le 30 janvier 1600 quatre novices prononcèrent leurs vœux; ils furent bientôt suivis d'un si grand nombre d'imitateurs que la réforme put immédiatement s'étendre à Moyen-Moutier. Clément VIII, à la recommandation de beaucoup de cardinaux, entre autres de Baronius, constitua les deux abbayes en congrégation, d'après le modèle du mont Cassin et de Sainte-Justine de Padoue, et accorda à tous les couvents qui s'uniraient à elle les priviléges et les grâces énumérés dans la bulle promulguée, en date du 7 avril 1604, en sa faveur.

Telle fut l'origine de cette congrégation, qui, dès 1604, tint son premier chapitre général; le réformateur fut nommé président, et, d'après un nouveau bref du Pape Paul V, de 1605, il obtint pour sa congrégation tous les droits de celle du mont Cassin, dont elle adopta exactement le costume.

La propagation de cette congrégation fut très-rapide. Le cardinal Charles de Lorraine obtint, le 27 septembre 1605, un bref qui l'autorisa à unir tous les couvents de Bénédictins de sa légation à la congrégation de Saint-Vanne, et celle-ci fut en conséquence bientôt établie à Toul, Nancy, Metz, compta près de 40 maisons, et lorsqu'en 1623 dom Didier de la Cour, âgé de 72 ans, quitta ce monde, il vit son œuvre non-seulement consolidée, mais étendant au loin ses nombreuses et puissantes branches

Bientôt Saint-Vanne engendra deux autres congrégations célèbres, celle de *Saint-Maur*, près de Paris, et celle de *Sainte-Placide*, dans les Pays-Bas. La première s'illustra par ses immenses travaux scientifiques; elle comptait, au commencement du dix-huitième siècle, cent quatre-vingt-neuf abbayes et prieurés conventuels. La seconde comprenait dans son sein un grand nombre d'abbayes considérables. On avait senti partout le besoin de réformer et de renouveler la discipline monastique. Ainsi l'abbaye de Saint-Augustin de Limoges, qui devint plus tard la première abbaye de la congrégation de Saint-Maur, exprima le désir d'avoir des religieux élevés à l'école de dom Didier de la Cour, et ces généreux disciples, quoique peu nombreux, réformèrent en effet cette abbaye, tout comme celle de Saint-Hubert, dans les Ardennes, qui devint la première abbaye de la congrégation de Sainte-Placide.

La congrégation de Saint-Vanne posséda toujours dans son sein des hommes qui se vouèrent à la science, parmi lesquels nous nous contenterons de citer le fameux commentateur dom

Digitized by Google

Augustin Calmet, né en 1672, mort en 1757, dans l'abbaye de Sénones, en Lorraine.

La révolution française frappa cette congrégation au milieu de sa prospérité. Un instant suffit pour anéantir l'œuvre des siècles et réduire en poussière des centaines de florissantes abbayes appartenant à la congrégation de Saint-Vanne. Il n'en subsiste plus une seule aujourd'hui.

P. CHARLES DE S.-ALOYSE.

VARIANTES. *Voy.* CRITIQUE BIBLIQUE et BIBLE (*éditions de la*).

VARIATION (DROIT DE), *jus variandi*. On entend par là le pouvoir qu'a le patron laïque de présenter dans le délai légal, simultanément ou successivement, deux ou plusieurs candidats, parmi lesquels l'évêque choisit et nomme celui qu'il juge le plus apte à remplir le bénéfice vacant. Ce *jus variandi cumulativum*, en vertu duquel tous les candidats sont présentés au même degré et ont le même droit à l'institution épiscopale, est accordé formellement au patron laïque par la loi (1). La pratique non interrompue de l'Église ne connaît que cette espèce de variation, et tous les canonistes la soutiennent. *Hanc opinionem*, dit Fagnani (2), *amplectitur omnis schola canonistarum et legistarum in hac materia loquntium*.

Cependant dans les temps modernes on a prétendu que le *jus variandi* PRIVATIVUM appartient aussi au patron, c'est-à-dire qu'il peut présenter plusieurs candidats les uns après les autres, annuler et retirer la présentation des précédents par celle des suivants, de sorte que l'institution de l'évêque reste toujours restreinte au dernier présenté (3). La pratique de l'Église a toujours été contraire à cette doctrine, et ce fait seul la rend douteuse; mais les motifs mêmes qu'on donne pour la défense sont parfaitement insuffisants. Voici ce que dit Lippert :

1. Le patron jouissant du droit de variation privative est plus à même qu'avec le droit de variation purement cumulative d'éviter une mauvaise présentation, et de préférer le candidat le plus digne à celui qui l'est moins ; car il peut retirer la dernière présentation et proposer le plus digne *seul*. — Mais la variation privative n'est nullement nécessaire pour atteindre ce but ; la variation cumulative suffit. Quand on présente à l'évêque simultanément plusieurs candidats, il est absolument en son pouvoir de choisir chaque fois le plus digne, et l'évêque, qui doit connaître son clergé, peut bien plus facilement faire ce choix que le patron laïque, qui est en tout cas moins au courant du personnel clérical.

2. Le droit de variation privative est dans l'intérêt de l'Église, parce qu'il donne au patron l'occasion de retirer immédiatement la présentation d'un premier candidat, quand il est informé de sa complète incapacité, et d'en présenter un autre. — Mais cela n'est pas nécessaire; car, si le patron présente un incapable, la loi lui permet expressément, tant que le délai primitif n'est pas écoulé, d'en présenter un second, et elle lui accorde même un nouveau délai s'il ignorait l'incapacité du candidat.

3. Lippert en appelle, pour motiver son opinion, à c. 24, X, *de Jure patronatus* : *Cum autem advocatus clericum idoneum episcopo præsentaverit, et postulaverit postmodum*, EO NON REFUTATO, *alium æque idoneum in eadem ecclesia admitti, quis eorum alteri præferatur judicio episcopi credimus relinquendum*. Le Pape décrète ici que, si le patron présente

(1) C. 5, 29-31, X, *de Jure patron.*, 3, 38.

(2) *Comment. ad c.* 24, X, h. t. 3, 38, n. 6.

(3) Lippert, *Essai sur le développ. histor. dogmatique de la doctrine du patronage*, Giessen, 1829, p. 112-125.

Digitized by Google

avec le premier candidat un second sujet également capable, *sans rejeter le premier*, l'évêque a le droit de choisir entre les deux. Lippert dit que dans ces mots, *eo non refutato*, se trouve évidemment la reconnaissance tacite du droit en vertu duquel le patron *peut réellement rejeter* le premier et limiter le choix de l'évêque au dernier candidat présenté. Mais cette démonstration repose d'une part sur un simple argument *a contrario ;* d'autre part il n'est nullement certain que l'explication qu'on donne de ce texte soit la véritable; on peut aussi bien rapporter le *eo non refutato* à *episcopus,* et expliquer la décrétale en ce sens parfaitement intelligible : Si le patron présente à l'évêque un candidat capable, et si, quoique l'évêque de son côté n'objecte rien contre ce candidat, *eo non refutato*, il en présente un second également capable, l'évêque pourra choisir entre les deux.

Quelle que soit l'interprétation juste, il reste certain que la décrétale en question ne peut pas être invoquée *exclusivement* en faveur du droit de variation privative.

Enfin il y a contre l'opinion que nous combattons des objections positives.

Il est de principe généralement reconnu en droit que toute *exception* à la loi doit être interprétée strictement et ne peut être étendue au delà des cas prévus par cette loi. Le droit de patronage est une exception légale au droit général de nomination de l'évêque; il renferme la faculté, en cas de vacance d'un bénéfice, de proposer à l'évêque un individu auquel l'évêque accorde l'institution, dans le cas où toutes les conditions canoniques sont remplies. Quand la présentation est une fois parvenue aux mains de l'évêque le patron a épuisé son droit. Si donc on reconnaissait au patron le prétendu *jus variandi privativum,* c'est-à-dire le droit de retirer complétement sa première présentation pour en faire une seconde, une troisième, etc., ce serait évidemment l'exercice nouveau ou répété de son droit tout entier, et le patron présenterait plusieurs fois *dans un seul et même cas*. Or ce serait une *extension* du droit de présentation, qui n'est pas formellement exprimée par la loi, qui contredirait le principe ci-dessus énoncé, et qui, par conséquent, ne peut être attribuée au patron.

Nous arrivons au même résultat en considérant celui qui *a été présenté le premier;* celui-ci acquiert, par la présentation réellement faite, s'il est capable en général, un droit sur la chose, *jus ad rem,* c'est-à-dire un droit à l'institution canonique et à la collation du bénéfice. Si l'on accordait au patron le droit absolu de variation, *jus variandi privativum,* il dépendrait de lui de retirer au candidat présenté, et contre son gré, le *jus ad rem* que la loi lui reconnaît, ce qui serait contraire au principe qu'il faut maintenir chacun dans son droit justement acquis : *Indultum a jure beneficium non est alicui auferendum* (1). Il en est tout différemment du droit de variation cumulative. Celui qui est présenté le premier ne perd pas son *jus ad rem* par l'adjonction d'un second, d'un troisième candidat. Ce droit n'est qu'affaibli, parce qu'il est partagé; mais en face de l'évêque le candidat est présenté comme tous les autres, et il *peut* être canoniquement institué.

Enfin, par rapport à l'évêque qui doit nommer, on ne peut en aucun cas admettre que le législateur ait voulu établir le droit de variation privative. S'il donnait au patron la faculté de présenter aussi souvent qu'il lui plairait et de retirer chacune des présentations qu'il aurait faites, pourvu que ce fût dans

(1) Règle 17, Sext., tit. *de Regulis juris.*

Digitized by Google

les délais légaux, l'évêque courrait le risque de faire inutilement des recherches sur la dignité et la capacité du candidat présenté, puisqu'il pourrait être au dernier moment rejeté, et il faudrait que l'évêque renouvelât cette opération inutile tant que cela plairait au caprice ou au mauvais vouloir du patron, situation complétement incompatible avec la dignité de l'évêque.

Nous sommes donc obligé, par les motifs que nous venons d'alléguer, de rejeter absolument le *jus variandi privativum*, de n'admettre qu'un *jus cumulativum*, et, en effet, aucun des canonistes modernes n'a admis l'opinion de Lippert.

Il ne peut être question d'un droit de variation qu'en faveur d'un patron laïque; il n'est pas de mise avec le patron ecclésiastique; car on applique au candidat présenté par lui le principe : *Qui prior est tempore jure potior esse videtur* (1).

On diffère sur les motifs qui ont fait refuser au patron ecclésiastique le droit de variation. Les uns pensent que la présentation faite par un ecclésiastique équivaut à une élection et ne peut, par conséquent, pas être retirée; les autres croient que le législateur a cru qu'il ne convenait point à un ecclésiastique de retirer une parole une fois donnée; d'autres disent que le plus long délai accordé au patron ecclésiastique lui permet de trouver la personne la plus appropriée au bénéfice, qu'il a la connaissance exacte des besoins de son église et des qualités du candidat présenté, toutes conditions qui ne se rencontrent pas chez le patron laïque. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il n'y a pas de loi qui concède positivement le droit de variation au patron ecclésiastique.

Cf. Fagnani, *Comment. ad. c. 24, X, de Jure patron.*, 3, 38; Ferraris, *Prompta Biblioth.*, s. v. *Jus patronatus*, art. IV, n. 44 sq.; Van Espen, *J. E.*, P. II, tit. 25, c. 5; Weiss, *Archices de la science du Droit ecclés.*, t. I, p. 125; t. III, p. 93; t. V, p. 52.

(1) C. 24, X, *de Jure patron.*, 3, 38.

VASES ET USTENSILES SACRÉS (*vasa, ministeria sacra*). On nomme vases sacrés les vases qu'on emploie au saint sacrifice de la messe, dans l'administration des sacrements, pour la conservation de l'Eucharistie ou des saintes huiles, et qui sont bénits à cet effet. Beaucoup de vases dont se servait l'antique Église sont tombés en désuétude; d'autres, qu'elle ne connaissait pas, sont devenus nécessaires.

Ceux qui sont en usage aujourd'hui dans l'Église catholique sont : le *calice* avec la *patène*, la *petite cuiller*, les *burettes*, le *ciboire*, la *pyxide*, l'*ampoule*, l'*ostensoir*, l'*encensoir*, la *navette*, la *salière*, le *bénitier* et le *goupillon*.

Le vase le plus important est le *calice*. Dès les temps primitifs il se trouvait dans les églises chrétiennes de grands calices pour servir aux communiants (*calices ministeriales*), qui souvent, à cause de leur capacité et de leur poids, étaient pourvus d'anses (*calices ansati*), et des calices plus petits, servant au prêtre à la messe.

On distinguait les calices baptismaux (*calices baptismales*), dans lesquels on offrait du miel et du lait aux enfants et aux nouveaux baptisés, et le calice des malades, dans lequel on portait le saint Viatique aux mourants.

Les grands calices servaient dans le commencement à l'administration du précieux sang, et, lorsqu'on cessa de donner la communion sous les deux espèces, ils servaient à distribuer du vin dans lequel on mêlait quelques gouttes du précieux sang (*complementum communionis, confirmatio*).

Le diacre versait le vin du grand

Digitized by Google

dans le petit calice à travers un filtre, la plupart du temps en argent (*colum, colatorium*), et, tant que la communion sous les deux espèces fut en usage, on ne but le sang précieux qu'on l'aspirant au moyen d'un tube, d'un tuyau, d'un siphon en argent ou en or (*fistula, calamus, pugillaris, tubulus, arundo, pipa*).

La *patène* était aussi grande ou petite. Dans la première (*patena ministerialis*), qui était souvent une grande et profonde écuelle, on administrait le pain consacré aux fidèles et on leur distribuait les eulogies; le pain non consacré était apporté à l'autel dans une cassette ou une corbeille, *capsa*.

Les ciboires (de *cibus*, et non de קכר) (1) remplacèrent ces grandes patènes. Les petites patènes faisaient partie des vases de l'autel; elles étaient les unes et les autres le plus souvent en or ou en argent, et parfois garnies de pierres précieuses. Tant qu'on communia dans les maisons, c'est-à-dire durant les trois premiers siècles, les fidèles rapportèrent chez eux les saintes hosties qui restaient après la communion générale; ils avaient pour cela un vase spécial, *arca, arcula*, qui, tout d'abord, consista en une petite corbeille en osier, ῥιπίδιον (2), dont l'intérieur était souvent garni de feuilles d'argent, ou plus souvent encore d'un linge blanc en fil, nommé *dominicale*. Plus tard, cette corbeille fut d'écorce ou de bois, garnie au dedans d'une feuille en or ou en argent.

Lorsqu'au quatrième siècle la communion domestique cessa avec la persécution, on conserva les saintes hosties dans des espèces de petits temples, *pastophorion*, qui se trouvaient probablement suspendus au-dessus de l'autel.

(1) *Voy.* CIBOIRE.
(2) *Matth.*, 14, 20.

Dans le même siècle on commença en Orient à dresser au-dessus des autels des baldaquins; au milieu de la voûte de ce baldaquin était suspendu un vase de la forme d'une colombe, type de l'Esprit-Saint qui couvrit la sainte Vierge de son ombre; ce vase, dans lequel le plus souvent était renfermée une capsule où se mettait en réserve l'Eucharistie, se nommait *peristerium* (περιστερά, colombe). Du septième au dixième siècle, ces *peristeria* furent remplacés par des vases qu'on nomma, d'après leurs formes, *turriculæ, turres, turritæ ædiculæ*. Ils furent d'abord en usage en Occident; ils portaient sur le couvercle une colombe, puis une croix; ils étaient en argent ou en ivoire, et contenaient le plus souvent une capsule en or, qui renfermait l'Eucharistie; on les portait au commencement de la messe de la sacristie sur l'autel.

La *cuiller* servait à divers usages.

1. Dans certaines églises on trempait le sacré corps du Christ destiné aux laïques dans le sang eucharistique avec une cuiller, ce qui avait lieu surtout pour les enfants et les nouveaux baptisés.

2. Le diacre se servait de la cuiller pour prendre l'hostie dans le ciboire contenant l'Eucharistie et la placer sur la patène, sans la toucher avec les doigts.

3. A dater du septième siècle au moins le prêtre prit avec la cuiller de l'eau dans la burette pour la verser dans le calice. On appelait autrefois *amæ, amulæ*, les vases où l'on conservait le vin offert par les fidèles; ils étaient en or ou en cuivre, ronds et étroits par le haut, larges par le bas. On en tirait le vin pour la messe, et le diacre le versait à travers un tamis dans le calice; ils ont été remplacés par les *burettes, urceoli, ampullæ*, que les Romains, à cause de leur similitude,

Digitized by Google

nommaient aussi *gemmolli*, *gemmiliones*, les jumelles. Elles sont en étain, en argent, en vermeil, en cristal, en verre ; ces dernières sont préférables pour la propreté, et parce qu'elles sont moins susceptibles d'être confondues ; c'est pourquoi le concile d'Avignon de 1594, c. 24, dit : *Urcei posthac vitrei erunt, non stannei.*

L'*ampoule* des saintes huiles. Il doit y avoir dans toutes les églises paroissiales de petits vases en argent, en vermeil ou en étain, servant à conserver le *saint chrême*, l'*huile des catéchumènes* et l'*huile des infirmes*.

Il y a deux espèces de vases employés à cet usage :

1. Les plus grands, servant à la conservation des saintes huiles pendant toute l'année ;

2. Les plus petits, destinés à l'usage quotidien. Les uns et les autres doivent être soigneusement fermés, pour empêcher les huiles de se répandre, et les trois *ampoules* sont marquées, l'une des lettres *S. C.* (*sacrum chrisma*), l'autre des lettres *O. C.* (*oleum catechumenorum*), et la troisième des lettres *O. I.* (*oleum infirmorum*), afin qu'on ne puisse pas les confondre.

On verse du plus grand vase dans le plus petit ce qu'il faut pour l'usage quotidien ou pour un temps plus ou moins long, suivant le besoin des paroisses, et, pour éviter qu'il s'en répande, ces petits vases renferment du coton imprégné d'huile, qui permet au prêtre de prendre avec le pouce la quantité suffisante pour faire les onctions, sans qu'il risque d'en perdre.

Ces vases doivent, d'après le Rituel romain, être conservés dans un lieu convenable, sous la surveillance du curé ou du prêtre sacristain, afin que personne n'y puisse toucher et en faire un usage profane et sacrilége.

L'*encensoir* est le vase où l'on allume l'encens. Les encensoirs étaient grands autrefois ; ils étaient placés à droite et à gauche de l'autel ou suspendus à des chaînes, et se nommaient *thymiateria*, *thymiamateria*; d'autres étaient plus petits et par conséquent portatifs, comme ils le sont encore.

A l'encensoir s'ajoute la *navette*, ainsi appelée d'après sa forme (*acerra*, *pyxis thuris*, *hannopus*, *incensarium*, *navicula incensi*).

Le petit ciboire dans lequel on porte l'Eucharistie aux malades se nomme *pyxis*, *pyxomelum*.

Au huitième siècle il était prescrit à chaque curé, vu le manque de prêtres, d'avoir une triple espèce de *pyxis*, renfermant le saint chrême, l'huile des catéchumènes et l'Eucharistie. Aujourd'hui cette *pyxide* est double, renfermant en haut l'Eucharistie, en bas l'huile des malades.

L'*ostensoir* (*ostensorium*, *monstrantia*) est en usage depuis l'institution de la Fête-Dieu (1311 ou 1320).

Les *tabernacles*, qui servent à garder les saintes hosties sur les autels, remplacèrent au quinzième siècle les vases sous forme de tour ou de maison dans lesquels on disposait la lunule ou croissant, ou le petit ciboire renfermant le saint Sacrement.

Les *salières* dans lesquelles on conserve le sel bénit sont en étain, en argent ou en verre.

Le *bénitier* contient l'eau bénite, et le *goupillon* sert à l'aspersion.

Les calices, ciboires, patènes, ostensoirs, l'ampoule, le bénitier sont bénits par l'évêque ou par un prêtre autorisé. C'est un sacrilége que de profaner ou de détourner de leur usage les vases sacrés, qui doivent être mis en sûreté, tenus proprement, comme l'exigent le temps, le lieu, les circonstances (1).

(1) *Voir* Bintérim, *Memorab.*, t. II, part. II, p. 97; t. IV, p. I, p. 169.

Digitized by Google

On nomme *ustensiles sacrés* les objets, meubles, instruments qui servent à l'ameublement, à l'ornement des églises et des autels; tels sont :

1° Les ornements obligés de l'*autel*, savoir, les nappes, la pierre, le crucifix, les canons, les flambeaux, le pupitre ou le coussin pour soutenir le missel, le devant d'autel (*antepedium*) (1).

2° Les autres meubles de l'église sont : les cloches, les reliquaires, les tableaux des chemins de la croix, les tableaux et les statues, les lampes et candélabres, le dais, le trône épiscopal, le fauteuil, les tabourets, les stalles du chœur, la chaire, les confessionnaux, les fonts baptismaux, les bannières, les orgues, etc., etc.

3° Dans le sens le plus étendu on y comprend encore les vêtements portés durant la célébration des cérémonies sacrées par l'officiant, le clergé servant et les ministres de l'autel : la soutane, le béret, l'huméral, l'aube, le cingulum, le manipule, l'étole, la chasuble, la dalmatique, la chape, le vélum (2). Quelques-uns de ces meubles et de ces ornements sont bénits, d'autres consacrés (3); tous, par cela qu'ils appartiennent à l'église, doivent être traités avec respect; leur distraction, violation et profanation sont punies par le Code pénal et les lois de police.

Cf. EUCHARISTIE (*célébration de l'*), CIBOIRE, CALICE, OSTENSOIR, PATÈNE, ENCENSOIR, VÊTEMENTS SACRÉS.

PERMANÈDER.

VASQUEZ (GABRIEL), né en Espagne, entra à l'âge de 18 ans dans l'ordre des Jésuites, à Complutum, et y professa, ainsi qu'à Rome, pendant 30 ans de suite, la théologie de S. Thomas d'Aquin. Il composa trois livres : *de Cultu adorationis*, et des commentaires *in D. Thomæ Summam theologicam*. Ses œuvres parurent à Lyon, en 1620, en 10 vol. Il mourut à l'âge de 55 ans, à Complutum, en 1604. Toute l'Université l'accompagna à sa dernière demeure. Vasquez occupe une place distinguée parmi les éminents théologiens scolastiques des temps modernes; le Pape Benoît XIV le nommait, avec son confrère Suarez (1), les deux flambeaux de la théologie. Les ouvrages de Vasquez sont encore en grande estime chez tous ceux qui, dans leurs recherches sur la théologie, vont au delà d'une simple mosaïque de preuves théologiques tirées des textes des Écritures, des Pères et des conciles.

Vasquez fut le premier Jésuite qui soutint le *probabilisme*, sans ses exagérations (2); mais il s'écarta du système de Molina, avec d'autres grands théologiens de son ordre, Bellarmin et Suarez, quant à l'efficacité de la grâce, et forma avec eux le système dit *congruisme* (3). On peut ajouter, à l'honneur de Vasquez, que le continuateur de l'Histoire ecclésiastique de Fleury, le P. Alexandre de Saint-Jean de la Croix, peu favorable aux Jésuites, l'appelle un homme d'esprit, érudit, infatigable dans l'examen et l'explication des Pères, *præstantis ingenii, assiduæ lectionis, atque in pervestigandis eruendisque sanctorum Patrum sententiis diligentiæ indefessæ* (4), et avoue qu'on peut, sans exagération, dire de lui qu'il associait la vertu à la science, l'obéissance à l'intelligence, la piété à la sagesse : *In illo virtus cum doctrina, obedientia cum ingenio, pietas cum sapientia certasse videbatur.*

SCHRÖDL.

VASSAL. *Voyez* FIEF ECCLÉSIASTIQUE.

(1) *Voy.* AUTEL (ornements d').
(2) *Voy.* VÊTEMENTS SACRÉS.
(3) *Voy.* BÉNÉDICTION.

(1) *Voy.* SUAREZ.
(2) *Voy.* PROBABILISME.
(3) *Voy.* CONGREGATIO DE AUXILIIS, MOLINA.
(4) Ad ann. 1620.

Digitized by Google

VATABLE (**François**, plutôt *Vatebles*, ou *Gastebles*) naquit dans la petite ville de Gamache, en Picardie, fut nommé par François Ier, en 1530 ou 1531, professeur de langue hébraïque au Collége de France, fondé par ce monarque, et devint plus tard abbé de Bellozane. Il mourut en 1547. Il ne publia rien lui-même de tous les écrits qu'il avait composés sur les Écritures; mais Bertin Le Comte, un de ses auditeurs, réunit les *Notes* abrégées de ses leçons sur la sainte Écriture, que l'imprimeur Robert Étienne publia dans son édition de la Bible latine de Paris (1545), sous le nom de Vatable. Vatable était un Catholique éprouvé; les notes données sous son nom étaient infectées de beaucoup d'opinions calvinistes. La faculté de théologie de Paris les condamna, et Vatable accusa Étienne de falsification. Les notes, qui renfermaient beaucoup d'observations excellentes, furent, à la demande de l'inquisition espagnole, soigneusement revues par deux universités et plusieurs autres colléges, purifiées de tout mélange calviniste et publiées en 1584 à Alcala. Cette édition a été souvent réimprimée, et ces notes, courtes, claires, précises et naturelles, ont encore aujourd'hui leur valeur. La dernière édition est de 1729, 2 vol. in-fol.

VATICAN. *Voyez* **Rome**.

VATICAN (**Manuscrits du**). *Voyez* **Manuscrits de la Bible**.

VAUDOIS. Nous donnerons un résumé de l'histoire de cette secte jusqu'à nos jours, un aperçu des falsifications dont leur histoire a été l'objet et qui en font un chef-d'œuvre du genre, et nous terminerons par une courte énumération des livres nombreux qui ont été écrits sur ce sujet.

I. *Pierre Valdo* (*Valdus* ou *de Vaux*), riche négociant, né à Vaux, près de Lyon (d'où son nom), frappé de la mort subite d'un de ses amis, distribua tout son bien aux pauvres et entreprit de mener une vie apostolique, avec quelques amis qui s'associèrent à son pieux dessein (1170). Il prêcha la réforme des mœurs, prétendit que l'Église s'était écartée de la simplicité primitive, qu'il fallait la ramener à l'humble pauvreté des temps apostoliques, alors que le culte était sans luxe, l'Église sans biens et le Pape sans pouvoir temporel. Ses partisans se nommèrent les *Pauvres* ou les *Gueux* de *Lyon* (*Pauperes a Lugduno*), *Léonistes* ou *Humiliés*. Pierre envoya ses disciples prêcher dans les environs de Lyon; mais Jean, évêque de cette ville, s'opposa à ces menées, qui devenaient dangereuses par les erreurs dogmatiques que répandaient ces prétendus apôtres de la pauvreté. Ils répondirent aux défenses de l'évêque qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et continuèrent. L'évêque ne voulant naturellement pas reconnaître leur mission, ils s'adressèrent au Pape Alexandre III. Pierre s'était fait traduire par deux ecclésiastiques les Évangiles et d'autres livres des saintes Écritures en langue vulgaire, et cette lecture l'enthousiasma; il se crut appelé à rétablir la perfection des premiers temps de l'Évangile, conformément à la lettre même de la Bible.

Les Vaudois remirent au Pape cette traduction d'une partie des Écritures, accompagnée de passages des Pères qui s'y rapportaient (1179). Le Pape les rejeta. Non-seulement ils demandaient la liberté de prêcher pour les laïques, mais ils niaient l'autorité du Pape, le purgatoire, l'invocation des saints, la hiérarchie ecclésiastique et d'autres dogmes catholiques. Le Pape Lucius III, auquel ils s'adressèrent, les excommunia au synode de Vérone, en 1184. Ils essayèrent une troisième fois d'être reconnus par le Pape, en envoyant une députation à Innocent III, en 1212; mais ce fut en vain.

Cependant ils s'étaient propagés dans

Digitized by Google

le midi de la France, en Italie, dans le royaume d'Aragon même, d'où Alphonse II, par un édit de 1194, les bannit sous des peines sévères. Ils continuèrent à prêcher comme auparavant, car, disaient-ils, l'anathème de l'Église ne pouvait atteindre une œuvre si méritoire, et il fallait, malgré la jalousie d'un clergé mondain, persévérer à rendre témoignage à la véritable Église. Toutefois ils cherchèrent tant qu'ils le purent à ne pas se séparer du corps de l'Église, dont ils prétendaient ne vouloir retrancher que les abus et les formes extérieures; mais les conséquences de leur erreur les entraînèrent, peut-être contre leur gré, à nier les dogmes de la foi, c'est-à-dire à professer l'hérésie. Ils niaient que l'Église romaine fût l'Église du Christ, tout en admettant qu'il y avait toujours dans cette Église des fidèles qui parvenaient au salut. Ils étaient hostiles aux vœux et à la vie des moines, quoique Innocent III eût l'espoir de pouvoir régulariser par des vœux monastiques leur amour de la pauvreté évangélique. Ils rejetaient les conciles, récusaient le droit qu'a l'Église de posséder des biens et défendaient en conséquence de payer la dîme et toute autre redevance à l'Église. Après avoir attaqué les formes des sacrements ils finirent par rejeter les sacrements eux-mêmes et enseignèrent que chaque chrétien est prêtre. Avec les sacrements tombaient toutes les choses sacramentelles, les consécrations et les bénédictions de tout genre, les jours de fête et les jours de jeûne, les cérémonies du culte, la prière pour les défunts, l'invocation des saints. On pouvait, disaient-ils, enterrer les morts partout; le culte n'a besoin ni d'église ni de cérémonies. La chose importante est la prédication de l'Évangile et la vie conforme à ses préceptes.

On comprend facilement la grande et rapide extension que prirent les Vaudois. Leur prédication contre la dîme, leur modération apparente, la pureté extérieure de leurs mœurs, le zèle avec lequel ils prêchaient jour et nuit, leurs sorties véhémentes contre des abus incontestables, l'habileté mondaine qu'ils mettaient à voiler leurs erreurs les plus dangereuses et à ne les produire qu'en temps opportun leur valurent une foule de partisans.

On les confondit bientôt avec les Cathares, et les mesures sévères appliquées à ceux-ci furent étendues à ceux-là. Cependant les Cathares et les Albigeois disparurent de l'histoire sans laisser aucune trace, tandis que les Vaudois se maintinrent en beaucoup d'endroits, notamment dans les vallées du Piémont.

Au temps de la réforme les Vaudois reparurent, et les protestants ne se tinrent pas de joie à la vue de cette Église apostolique qui s'était silencieusement conservée dans le pays. Quoique les protestants prétendissent honorer les Vaudois comme leurs pères et leurs maîtres, ils les portèrent en quelque sorte dans leurs bras comme des nourrissons, les entourèrent d'une auréole divine pour avoir conservé dans ce monde la simplicité des temps apostoliques. Ces Vaudois demeuraient cachés dans les vallées de Pragelas, Lucerne, Argentière et Angrogne, et s'occupaient surtout de travaux d'agriculture. La maison Curtal en avait tiré un certain nombre qu'elle avait transplantés dans le marquisat de Saluces comme colons et cultivateurs. Peu à peu les Vaudois parvinrent à occuper plus de vingt villages où ils vivaient tranquilles et sans être inquiétés dans leurs croyances. Lorsqu'ils entendirent parler de la réforme en Suisse et en Allemagne, en 1530, ils envoyèrent une députation à Bâle et à Strasbourg, où régnaient Œcolampade, Bucer et Capito. Ils se propagèrent, à la même époque, en France, dans le

Digitized by Google

Dauphiné et en Provence. Ils pénétrèrent même dans le comtat Venaissin appartenant aux États de l'Église; mais le délégat du Pape les fit poursuivre et confisqua leurs biens. Les Vaudois de Provence résistèrent, prirent les armes et commirent toute sorte de violences. Le parlement d'Aix en condamna dix-neuf à mort et ordonna qu'on brûlât le bourg de Mérindol. François Ier annula ces décrets et accorda aux Vaudois un délai de trois mois d'abord, puis de six, pour renoncer à leur hérésie. Plus tard on les laissa tranquilles; le célèbre cardinal Sadolet (1), évêque de Carpentras, intervint en leur faveur. Mais les Vaudois appelèrent les Suisses à leurs secours, pillèrent la plaine, se précipitèrent dans les églises et détruisirent les saintes images. On se plaignit de ces violences au roi (1544), qui envoya immédiatement des troupes en Provence, et ces troupes, s'unissant au vice-légat d'Avignon, sous le président d'Oppède, entourèrent les Vaudois. D'Oppède prit les villes fortes et fit tuer les prisonniers, sans distinction d'âge ni de sexe. Trois mille Vaudois périrent, un grand nombre fut envoyé aux galères.

La France catholique fut irritée de ces cruautés. François Ier chargea son fils, Henri II, de faire une sévère enquête, à la suite de laquelle l'avocat général Guérin, reconnu coupable, fut décapité. Du reste les réformateurs de la Suisse avaient indirectement contribué à cette catastrophe en excitant les Vaudois à sortir de leur réserve à l'égard de l'Église romaine et à proclamer leur foi hautement et librement. Les Vaudois, cédant à leurs instances, s'étaient réunis en synode, à Angrogne (2) en 1532, à Saint-Martin en 1533, en présence de députés protestants qui leur firent un devoir de se prononcer (1). Le fanatique Farel avait assisté à la première de ces réunions et y avait exercé une forte pression.

Les Vaudois de la Provence furent anéantis et disparurent complétement; mais ils se maintinrent dans le Dauphiné, et ce ne fut qu'en 1560 que des mesures furent prises contre eux, peut-être parce qu'alors, pour la première fois, ils arborèrent un symbole définitivement protestant. Après la mort de François II on les laissa de nouveau tranquilles.

Quant aux Vaudois du Piémont, ils se déclarèrent ouvertement à dater de 1555. Les vallées d'Angrogne et de Lucerne étant échues en partage au Piémont en 1569, les choses prirent une tournure plus décisive. En 1560 les églises catholiques d'Angrogne et des autres cantons habités par des Vaudois furent entièrement abandonnées; les Vaudois s'étaient procuré quelques prédicateurs et avaient institué une sorte de culte religieux. Le gouvernement exigea qu'on renvoyât les prédicateurs à Genève, d'où ils étaient venus, que les habitants fréquentassent l'office catholique, etc. Les Vaudois résistèrent; on en vint aux mains, et les Vaudois, tout en perdant beaucoup de monde, repoussèrent les troupes du gouvernement. A la paix de Cavour le duc de Savoie accorda dans certains cantons la liberté du culte aux Vaudois. En 1571 eut lieu l'union des vallées, en vertu de laquelle tous les Vaudois se rattachèrent les uns aux autres et s'obligèrent à maintenir la réforme. Les Vaudois se déclarèrent ainsi protestants, et c'est comme tels que depuis lors ils se sont conservés jusqu'à nos jours dans leurs vallées. Leur dernière profession de foi est de 1655.

Cromwell et d'autres puissances pro-

(1) *Voy.* SADOLET.
(2) Dans le Piémont.

(1) Herzog, *les Vaudois romains*, 1853, p. 377.

Digitized by Google

testantes intervinrent à cette époque en faveur des Vaudois. On fit des collectes en leur nom; la Hollande et l'Angleterre leur envoyèrent des sommes fabuleuses. A l'aide de cet argent les Vaudois, appelés aussi Barbets, reprirent les armes; une foule de Catholiques et de Vaudois succombèrent dans la lutte. L'intervention des cantons suisses leur fit concéder la liberté du culte; mais, abusant derechef de la tolérance accordée, ils chassèrent les missionnaires catholiques et entretinrent des intelligences avec les puissances étrangères. On leur retira en conséquence le droit de pratiquer leur culte, sans pouvoir les contraindre à se soumettre. Il fallut envahir leurs vallées, qu'occupèrent à la fois des troupes sardes et françaises. Les Vaudois émigrèrent en masse dans les pays protestants; ils s'unirent dans les Pays-Bas aux Wallons; en Angleterre ils s'associèrent aux Calvinistes français réfugiés; à Berlin ils s'attachèrent également à la paroisse française réformée. Il en passa près de deux mille en Suisse; quelques centaines s'établirent en 1699 dans le Wurtemberg, où ils formèrent une dizaine de paroisses composées de dix-huit cents âmes. Mais à dater de 1823 ils s'unirent à l'Église nationale, et aujourd'hui il n'y a plus que le nom de leurs paroisses qui rappelle leur origine étrangère. Beaucoup d'émigrés retournèrent en Piémont, et, grâce à l'intervention et à la protection de la Prusse, ils y obtinrent, à dater de 1725, la liberté religieuse et la jouissance des droits civils. Ils se groupèrent dans les trois vallées de Pérouse, de Saint-Martin et de Lucerne. Au moment de la Révolution ils s'unirent aux Français contre les Autrichiens, dont ils trahirent les plans et les mouvements. Napoléon les prit sous sa protection; il assigna un traitement de 1,200 francs à leurs prédicateurs. Ils perdirent ce traitement sous le gouvernement de la Sardaigne, mais ils recouvrèrent un traitement de 500 francs, grâce à l'intervention de quelque puissance étrangère. Les trois vallées comprennent 15 paroisses et comptent en tout 10,000 âmes, appartenant au diocèse de Pignerol. Diminués en nombre, affaiblis dans leur antique foi, ils ont perdu leur énergie, leur simplicité patriarcale, leurs mœurs austères; ils sont aujourd'hui soumis à une organisation synodale composée de pasteurs et d'anciens. En avril 1839 l'Église évangélique vaudoise célébra un synode dans lequel elle reconnut de nouveau la confession de 1655. L'année 1848 fit renaître l'âge d'or des Vaudois; ils furent non-seulement mis au niveau des Catholiques, ils devinrent les enfants privilégiés des protestants et du gouvernement. Ils firent paraître à Turin un journal intitulé *la Bonne Nouvelle*, et ils bâtirent, ou plutôt les Anglais bâtirent en leur nom, à Turin, une église qui fut inaugurée le 15 décembre 1853. Elle est de style byzantin, a coûté 100,000 florins, dont naturellement les Vaudois n'ont pas fourni un sou. — Il y a, d'après certaines statistiques, 286 Vaudois ou Barbets à Turin, et en tout 20,000 dans les montagnes. Il n'y en a pas un seul à Gênes, quoique l'association protestante ait acheté en leur nom une ancienne église de la Sainte-Vierge (1).

II. Rien n'est plus étrange que la fable qu'on a substituée à l'histoire véritable des Vaudois. On a cherché à faire remonter jusqu'aux temps primitifs du Christianisme l'histoire de ces *réformateurs avant la réforme*, sans s'inquiéter beaucoup des preuves dont on a étayé cette hypothèse. La réforme se prétendant une fille de la secte des Vaudois, afin de se don-

(1) *Ami de la Religion*, 24 décembre 1853.

Digitized by Google

ner les apparences d'une haute antiquité, il a fallu que les Vaudois consentissent à modeler leur doctrine d'après celle des protestants. La réforme était en contradiction avec les plus anciennes traditions des Vaudois; ils durent sacrifier leur sang et leur avoir pour une doctrine qui au fond était une nouveauté pour eux. On vainquit la difficulté en donnant à la secte ancienne les apparences de la secte nouvelle. La réforme dès lors ne parut plus une innovation; elle remontait à l'antiquité la plus vénérable, elle s'était transmise par une longue série de générations des pères aux enfants. Cette tentative d'assimilation faite, le petit peuple des Vaudois fut poussé à une lutte gigantesque pour maintenir fidèlement une doctrine transmise de père en fils, de temps immémorial (1). Toute l'histoire des Vaudois, une partie de leurs documents furent falsifiés, interpolés par la réforme, tout comme d'anciens écrits avaient été transformés dans le sens des Hussites, à la suite des rapports des protestants avec la secte de ce nom. Il est rare de trouver dans l'histoire des falsifications aussi hardies et aussi complètes. On avait depuis longtemps prétendu que la secte remontait bien au delà de Valdo; car les Vaudois se nommaient eux-mêmes les imitateurs de la primitive Église. Ils comprirent ces mots d'abord dans un sens spirituel, puis dans un sens matériel. Les uns prétendaient que la secte était née au temps du Pape Sylvestre, alors que l'Église fut pour la première fois imbue d'un esprit mondain; d'autres la faisaient remonter au temps des Apôtres. Conrad Justinger (vers 1420) faisait de Valdo un disciple du Pape Sylvestre, qui se sépara de lui et ne voulut pas l'écouter. Claude Seyssel, archevêque de Turin, au commencement du seizième siècle, qui écrivit, en 1517, *Disputationes adversus Waldenses*, rapporte l'opinion de certains historiens suivant lesquels les Vaudois descendaient d'un contemporain du Pape Sylvestre, nommé Léon. Le Vaudois G. Morel (vers 1530) dit: « Nous sommes les maîtres d'un pauvre peuple qui existe depuis plus de 400 ans, et même, comme les nôtres l'affirment souvent, depuis le temps des Apôtres; nous avons, depuis cette époque, toujours enseigné la même chose sur la foi que vous (protestants). »

Entre 1571 et 1619 les manuscrits des Vaudois furent falsifiés pour les mettre en harmonie avec leur origine soi-disant apostolique. Lorsque Perrin publia, en 1619, à Genève, son *Histoire des Vaudois*, il se servit de manuscrits la plupart falsifiés et interpolés. Ces manuscrits, défigurés d'une façon aussi niaise que grossière, sont:

1. Les *Mémoires de G. Morel* sur les négociations avec Œcolampade et Bucer;

2. La *Confession de foi des Vaudois*, à laquelle plus tard on ajouta la date de 1120. Les faussaires y disaient, par exemple: « Nous ne reconnaissons pas d'autre sacrement que le Baptême et la Cène. » Rarement une fraude pieuse a aussi bien réussi. Or quel était le fond de cette doctrine? Bucer avait de son temps demandé aux Vaudois s'ils n'admettaient que ces deux sacrements; on transforma sa question en réponse dans le symbole des Vaudois, qui devait dater de 1120.

3. Le *Catéchisme des Vaudois* ou *Interrogacions menors;*

4. Le *Traité des Sacrements*, d'origine hussite;

5. L'*Explication des* 10 *commandements;*

6. Le *Livre de l'Antechrist;*

(1) Herzog, l. c., p. 558.

Digitized by Google

7. Les *Décrets du synode d'Angrogne* (1532), falsifiés.

D'après Perrin le Vaudois Gilles (1644) publia une *Histoire de la secte*, que côtoient les écrits plus insignifiants de Léger et de Brez. Léger, dans son *Histoire des Vaudois* (Leyde, 1669), fait remonter le catéchisme des Vaudois à 1100 et d'autres écrits à 1120. Il tire le nom des Vaudois des vallées qu'ils habitaient. Jacques Basnage (1699) fait venir ce nom de Waldo, disciple de Bérenger, au onzième siècle. Le Vaudois Brez (*Hist. des Vaudois*, Paris, 1796) prétend que l'apôtre Paul, se rendant en Espagne, vint dans les vallées du Piémont et convertit par sa parole les Vaudois. L'Église des Vaudois, fondée par S. Paul, est ainsi contemporaine de l'Église de Pierre, fondée à Rome. « Nos Églises, dit Brez, sont les Églises-mères de toutes les Églises réformées (1). » Le Vaudois Monastier (*Histoire de l'Église vaudoise*, 1847, t. II) déduit aussi l'origine de sa secte du temps des Apôtres; cependant il ne remonte pas jusqu'à S. Paul. Muston, qui publia en 1834 une *Histoire des Vaudois*, et en 1851 l'*Israël des Alpes, première histoire complète des Vaudois*, consacre 26 pages à la période de 290 à 1209. En 290, dit-il, S. Second, martyr, donna son nom à un village actuellement vaudois, et Muston prouve par là qu'il y avait déjà des Vaudois dans ces temps-là.

Dans tous les cas, d'après lui, les Vaudois existaient au quatrième siècle. Aujourd'hui les Vaudois tiennent d'autant plus à leur origine apostolique qu'ils ont appris que les Italiens, en se séparant de l'Église de Rome, se tournent de préférence vers une confession d'origine italienne et prétendant remonter au premier âge de l'Église.

(1) I, 43.

La gazette *la Bonne Nouvelle* a traite, en 1852, ce thème dans une série d'articles. Il faut rappeler aussi que quelques-uns font de *Claude*, évêque de Turin, au neuvième siècle, le fondateur des Vaudois.

III. La bibliographie concernant cette secte est comme une forêt impénétrable; on peut dire qu'il y a plus de livres sur les Vaudois que de Vaudois mêmes. Nous citerons parmi les plus anciens jusqu'à la réforme :

1. *Alanus ab Insulis* († 1202), *l. IV contra hæreticos.*

2. *Rainerii Summa de Catharis et Leonistis, seu Pauperibus de Lugduno.*

3. *Pseudo-Rainerii lib. adv. Waldenses.*

4. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, ab initio XII sæculi usque ad ann.* 1632.

De la période de 1530 à 1850 nous citerons :

1. *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, 1705.

2. PP. Pic et Vaissette, *Histoire du Languedoc.*

3. Moser, *Histoire des Vaudois, d'après les documents*, 1798.

En 1820-1825, les Anglais Gilly, Jones, etc., firent paraître plusieurs écrits sur les Vaudois. Peyrun, dans son *Histoire des Vaudois de nos jours* (1822), les fait remonter à l'origine du Christianisme. Muston, nous l'avons vu dans son histoire de 1834, les fait descendre de Léon, adversaire de Sylvestre Ier. Mgr Charvaz, évêque de Pignerol, depuis archevêque de Gênes, écrivit contre Muston ses *Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois*, Paris, 1836, et ce livre n'a pas été réfuté. Il parut, dans la même année 1836, un *Appel aux Vaudois*, ou *Démonstration de l'hérésie des Vaudois*. Mgr Charvaz publia, en outre :

Le *Guide du catéchumène vaudois*,

Digitized by Google

2 t., 1839; *Discours tenu dans la cathédrale de Pignerol*, le 7 janvier 1844, à l'occasion de la conversion de douze Vaudois (*Sion*, de 1844, n° 82-84). On trouve encore divers opuscules des temps modernes dans Engelhardt: *Aperçu de la bibliographie de l'hist. ecclés.* de 1825 à 1850, dans la *Revue de Niederer, de la Théol. hist.*, cah. 4, 1852. Mais il faut noter surtout : Hahn, *Histoire des Hérétiques du moyen âge*, 3 vol., 1845-1850 ; Dieckhoff, *les Vaudois au moyen âge, recherches historiques*, 1851; Herzog, professeur à Halle, *les Vaudois romains*, 1853, qui a dévoilé la fraude pieuse et a rendu ses droits à la vérité avec d'autant plus d'autorité qu'elle émane d'une bouche protestante.

GAMS.

VEAU D'OR (CULTE DU). Moïse avait reçu pour la cinquième fois l'ordre de gravir la montagne où Jéhova voulait lui donner « les tables de pierre, la loi et les commandements qu'il y avait écrits (1). » Après avoir attendu pendant sept jours sur la montagne (2), Moïse entra dans la nuée qui enveloppait le Seigneur, pour recevoir d'autres commandements (3), et il resta quarante jours et quarante nuits sur la montagne. Pendant ce temps Aaron et Hur, avec soixante-dix anciens, étaient chargés de décider les difficultés qui pourraient s'élever parmi le peuple. Celui-ci, désespérant du retour de Moïse, qui demeurait si longtemps absent, assaillit Aaron, demandant qu'il lui fît des dieux qui marchassent devant lui (4).

Ce désir caractérise bien le degré de civilisation religieuse du peuple hébreu, qui voyait dans Moïse plus qu'un simple organe de Jéhova, lui attribuait tout le mérite de la délivrance de l'Égypte, et en même temps, craignant qu'il ne fût arrivé un malheur à Moïse, demandait à sa place d'autres dieux, des dieux visibles, אלהים.

Aaron céda à cette pression ; il jeta les pendants d'oreilles de toutes les femmes en fonte et en fit un veau d'or, עֵגֶל מַסֵּכָה, *vitulum conflatilem* (1).

Dans la pensée d'Aaron ce devait être un symbole de Jéhova (2) ; mais aux yeux du Seigneur ce fut une indigne apostasie, qu'il voulut punir par la destruction du peuple coupable; les prières de Moïse seules purent détourner la juste colère de Dieu (3).

Moïse, reparaissant au milieu du peuple, détruit l'idole; il la fait fondre, réduire en poussière; il fait jeter cette poussière dans le feu et boire au peuple l'eau mêlée aux cendres (4). Il lui montre par là le néant de sa criminelle entreprise, et ramène le crime à sa source en contraignant les coupables à boire leur faute (5).

Le peuple avait certainement choisi la figure de son idole d'après le souvenir de ce qu'il avait vu en Égypte (6). On adorait en Égypte non-seulement des animaux vivants, mais des images d'animaux (7). Apis était le symbole d'Osiris (8); il était comme tel opposé à Jéhova (9). Le taureau Mnevis, qu'on honorait à Héliopolis, était moins estimé (10); il faut par conséquent chercher, avec

(1) *Ex.*, 24, 12.
(2) *Ib.*, 24, 16.
(3) Cf. *Ex.*, c. 25-31.
(4) *Ex.*, 32, 1.

(1) Vulg., *Ex.*, 32, 4. Cf. *Deut.*, 9, 21. *Néh.*, 9, 18. *Ps.* 106, 19.
(2) *Ex.*, 32, 5.
(3) 32, 8-14.
(4) 32, 20. Cf., sur les difficultés exégétiques de ce passage, Rosenmuller, *Scholia ad h. l.*, et Winer, *Lexique*, s. v.
(5) Cf. IV *Rois*, 23, 6.
(6) Cf. le discours de S. Étienne, *Act.*, 7, 39, 40.
(7) Cf. Hérod., II, 129. Plut., *de Iside et Os.*, Opp., II, p. 366. Strab., XVII, p. 805.
(8) Plut., *de Is.*, c. 33.
(9) *Jér.*, 46, 15.
(10) Æl., *Hist. anim.*, XI, 11. Strab., l. c.

Digitized by Google

Lactance (1) et S. Jérôme, dans Apis le prototype du veau d'or (עֵגֶל, le jeune taureau). Dans les temps modernes les Hégéliens Vatke (2) et Bruno Bauer (3) ont attaqué l'opinion qu'on a eue de tout temps par rapport à l'origine égyptienne du veau d'or; ils ont émis l'hypothèse d'un culte primordial du taureau parmi les Israélites, culte dont serait peu à peu et naturellement sorti celui de Jéhova. Hengstenberg a explicitement démontré l'inanité de cette opinion, dans ses suppléments à son introduction à l'Ancien Testament (4).

Ce culte impie se reproduisit dans le royaume d'Israël. Jéroboam Ier (5), pour confirmer le schisme politique, chercha à dédommager ses sujets de la perte des cérémonies du temple de Jérusalem en fondant un culte nouveau; il voulut notamment abolir les pèlerinages des jours de fête à Jérusalem. Il fit fondre deux veaux d'or, et les plaça, avec le personnel de prêtres nécessaire, l'un à Béthel, sanctuaire révéré par la tradition populaire, l'autre à Dan, autre sanctuaire ancien. Ce ne devaient être que des symboles de Jéhova, comme leurs pères en avaient déjà vénéré un au Sinaï (6). VIDEBATUR *hoc ejus consilium* POLITICE *prudens, et ad regnum suum statumque politicum tuendum salutare; sed* RE VERA *fuit imprudens et perniciosum, statumque et regnum ejus* PRORSUS LABEFACTAVIT ET EVERTIT, remarque justement Cornélius a Lapide (7).

Ces images subsistèrent sous les rois qui d'ailleurs avaient les idoles en horreur et les détruisirent (1). C'est pourquoi les prophètes menacent si souvent Béthel, que par un jeu de mots ils confondent avec Béthaven (maison des idoles). Cf. Am., 3, 14; 5, 5; 7, 10; Os., 4, 15; 10, 5, etc. KÖNIG.

(1) *Inst.*, 4, 10. Hier. *in Hos.*, 4, etc.
(2) *Religion de l'Anc. Test.*, p. 398.
(3) *Religion de l'Anc. Test.*, t. II, p. 180.
(4) II, p. 150.
(5) *Voy.* JÉROBOAM.
(6) III *Rois*, 12, 26.
(7) Conf. IV *Rois*, 10, 29. *Hos.*, 8, 5; 10, 5 *Tob.*, 1, 5.

VÉGA. *Voyez* LOPEZ DE VÉGA.

VÉGLIA, évêché de la province ecclésiastique de Gœrz (2), qui date du dixième siècle.

Il s'étend sur Véglia (Kerk), Cherso et quelques autres petites îles de la mer Adriatique. Il comprend 7 décanats, 40,379 âmes, 142 prêtres séculiers, 25 réguliers, 7 couvents de Franciscains illyriens du tiers-ordre, 3 couvents de Minimes, 2 de Conventuels franciscains et 3 couvents de religieuses.

VEHME (SAINTE), *cour vehmique*. Cette institution du moyen âge n'a été bien connue, dans son organisation et son action véritable, que depuis les recherches de Thomasius, Kopp, et surtout de Thiersch, Wigand, Tross, Usener et Wächter. Elle a sans aucun doute une origine et une base historiques; cependant sous bien des rapports elle a sa racine dans la conscience que tout peuple a de son droit, et dans la manifestation vivante de cette conscience, qui se fait jour dès que l'ordre moral est menacé par la violence et le crime. Elle apparut pour venger les mœurs, l'honneur, la religion outragés; entourée des terreurs de son action mystérieuse, elle sembla le bras invisible de la justice divine, dans un temps où le bras visible de la justice des hommes restait trop souvent désarmé devant le caprice, la passion et l'arbitraire.

On s'éloignerait toutefois complétement de la vérité historique si on voulait se représenter les tribunaux vehmiques comme les dépeignent quelques romantiques allemands, tels que

(1) IV *Rois*, 16, 25; 17, 2.
(2) *Voy.* GOERZ.

Digitized by Google

Kleist, dans son roman de *Catherine de Heilbronn*, Huber, dans sa tragédie du *Tribunal vehmique*, ou le roman chevaleresque de *Cuno de Kybourg*. Nous devons avant tout démontrer l'erreur, devenue vulgaire, suivant laquelle la procédure des tribunaux vehmiques aurait été inquisitoriale, des milliers de victimes auraient subi par leurs ordres d'affreuses tortures et d'interminables captivités, le tribunal lui-même aurait tenu ses séances dans les ténèbres de la nuit, sous des voûtes sombres, et ses membres auraient siégé couverts de masques.

Les coupables n'étaient cités devant la cour vehmique, suivant la coutume germanique, que sur une plainte; l'aveu et le serment des témoins servaient seuls de preuves; celui qui était reconnu innocent retournait chez lui sans danger; le coupable était le même jour pendu par un lien d'osier à un arbre (peine des criminels de haute trahison chez les Saxons). On ne jugeait que le jour, sauf de rares exceptions; on jugeait dans des lieux connus de tout le monde; seulement, en Westphalie, on ne pouvait juger que « sur la terre rouge; » les francs-juges n'étaient pas masqués, ils n'étaient pas inconnus. C'était un grand honneur d'être franc-juge, et, à mesure que la considération de la vehme augmenta, les princes ambitionnèrent ce titre, et les villes trouvèrent un grand avantage à avoir des francs-juges parmi leurs conseillers municipaux. Les tribunaux vehmiques, tels qu'ils apparaissent au moyen âge dans leur forme et leur organisation, n'étaient pas autre chose que les tribunaux provinciaux de l'empire, qui avaient leur siége en Westphalie et dans une portion de l'Engern, entre le Rhin et le Wéser.

Les cours vehmiques attribuaien elles-mêmes leur origine et leurs privilèges à Charlemagne, ce qui avait bien quelque chose de vrai. Toutefois il faut chercher les commencements de cette institution dans un temps où le peuple exerçait encore lui-même la justice, et où chaque homme libre pouvait porter une sentence, proclamer son droit, ce que Charlemagne modifia en introduisant les juges, assesseurs ou *échevins*. Ceux-ci devaient, comme nos jurés, se rendre au tribunal du district ou du cercle, et juger sous la présidence du comte ou vicomte impérial, assisté d'un conseil d'hommes libres. Au-dessus du tribunal du comte était le tribunal du *missus* ou du comte délégué; plus tard ce fut celui du duc, qui dans ses *placitis* jugeait toute la province et auquel tous les comtes envoyaient des échevins. Ce fut cette organisation, qui n'a pas un rapport particulier avec la vehme, qui fut le germe de l'organisation des tribunaux vehmiques.

Du tribunal des comtes carlovingiens naquirent les francs comtés et les baronies libres, et du *placitum* du *missus* le chapitre général des comtes et des barons. Peu à peu, du huitième au treizième siècle, l'ancienne organisation disparut; le pouvoir révocable du comte devint héréditaire et se transforma en souveraineté territoriale. Les hommes libres perdirent alors presque partout une grande partie de leurs droits et notamment celui de juger. Cependant, grâce à certaines circonstances particulières, la liberté de l'ancien tribunal impérial se conserva dans quelques localités de l'Allemagne, par exemple dans le tribunal provincial de l'empire près de Wangen, mais surtout en Westphalie et une partie de l'Engern. Le juge y était toujours l'ancien comte, fonctionnaire impérial; c'était toujours parmi les hommes libres qu'on prenait les échevins, et le président lui-même, étant juge libre des hommes libres, s'appela franc-comte, *Freigraf*, *comes liberorum*, les échevins francs-

Digitized by Google

juges, *Freischöppen*, *scabini liberorum*, et le ressort franc-comté, *Freigrafschaft, comitia libera.*

Leur compétence s'étendit au delà du ressort primitif, mais seulement dans certains cas, et cette extension provint de la nature même du tribunal impérial qu'ils représentaient. Les francs-juges se crurent obligés, en jugeant certains crimes, par exemple contre les commandements divins, contre la religion et les mœurs, de se rendre accusateurs, et ils faisaient remonter ce droit et ce devoir à Charlemagne, qui pouvait en effet avoir ordonné une mesure de ce genre à l'égard des Saxons, trop souvent en récidive. En outre, lorsque le juge ordinaire n'était pas en état de mettre la main sur le coupable ou qu'il ne le voulait pas, les francs-juges procédaient directement contre le coupable, et cette compétence subsidiaire fut, dans des cas déterminés, reconnue par les empereurs eux-mêmes. Malgré leurs priviléges et leur organisation particulière ces tribunaux auraient succombé devant les empiétements successifs de la souveraineté territoriale s'ils ne s'étaient régénérés, et s'ils n'avaient trouvé un protecteur particulier dans l'électeur de Cologne.

S'il y a des lacunes dans l'histoire du développement de la vehme, nous avons des données suffisantes sur sa constitution et son action au treizième et au quatorzième siècle.

A une époque où l'accusé comparaissait devant le juge quand il le voulait, et où, quand il paraissait, le juge n'avait souvent pas le pouvoir de faire exécuter sa sentence (car le ban, qui était d'ailleurs un moyen efficace, ne s'étendait pas au delà du ressort du tribunal, auquel le condamné pouvait facilement échapper, et, pour obtenir le ban de l'empire, il fallait que les juges eux-mêmes s'adressassent à un tribunal impérial, et nous savons qu'à certaines époques ce tribunal lui-même était impuissant), ces cours vehmiques furent une véritable nécessité, une institution respectable, quoique redoutable, et, quand on connaît l'histoire de leurs arrêts, on ne leur refuse plus le respect qui leur est dû. L'autorité publique n'étant que trop souvent impuissante à l'égard des coupables, la vehme fut obligée de recourir aux terreurs du secret, de s'envelopper d'un mystère au moyen duquel elle était sûre d'atteindre le criminel. Ce secret, qui fit donner à la vehme le nom de *tribunal secret, judicium occultum,* ne s'appliqua pas, nous l'avons dit, à la tenue des séances, qui avaient lieu en plein jour, en plein air, sous un arbre, mais à cette circonstance que les francs-juges seuls étaient présents, qu'eux seuls recevaient notification de la sentence, étaient chargés de l'exécuter, et que cette exécution se faisait secrètement.

Lorsqu'un franc-juge lui-même paraissait devant la cour vehmique le jugement était toujours secret; l'accusé ordinaire, non initié, devait être cité en séance publique. Lorsqu'il comparaissait il était jugé publiquement. S'il ne comparaissait pas la séance devenait immédiatement secrète, et quiconque n'était pas franc-juge devait s'éloigner sous peine de mort. « Et, dit un ancien document vehmique, si un homme non franc-juge demeure présent à ce jugement secret, il s'expose au plus grand risque; le comte doit se lever, nommer cet homme de son nom chrétien, lui attacher les mains, lui mettre un lien au cou et le pendre à l'arbre le plus voisin qu'il puisse trouver, et il doit convier les francs-juges à l'aider. »

Le coupable absent était jugé en secret. L'exécution du jugement, qui était toujours la peine de mort, caractérisait d'une manière effrayante ce tribunal. Quand, par exemple, au moyen âge,

Digitized by Google

quelqu'un était mis au ban de l'empire, il était hors la loi, et chacun pouvait le tuer; seulement très-souvent il ne se trouvait personne qui voulût remplir la fonction d'exécuteur, tandis que dans le tribunal vehmique il fallait que l'exécution eût lieu; le juge était en même temps l'exécuteur, ce qui n'était pas une honte à cette époque, et, comme les francs-juges étaient dispersés dans tout l'empire et étaient tenus d'exécuter cette obligation et de s'assister les uns les autres, le vengeur s'attachait en quelque sorte aux talons du condamné, et d'une manière d'autant plus terrible qu'il lui était inconnu.

La sentence de la vehme devait rester secrète pour tout autre que pour les francs-juges; elle pouvait être exécutée dans toute l'Allemagne, mais le jugement ne pouvait se rendre, le tribunal ne pouvait siéger que sur la terre rouge, c'est-à-dire en Westphalie. Le président ou franc-comte était Westphalien, et souvent un simple paysan. Devant le comte étaient placés sur une table un glaive sur lequel on prêtait serment et un lien d'osier pour l'exécution. Chaque franc-juge pouvait siéger et prendre part au jugement; il fallait, pour que la sentence fût valable, qu'il y eût au moins sept juges. On délibérait assis, on prononçait la sentence debout. Le comte chargeait un noble franc-juge de recueillir les voix; si l'arrêt du comte était adopté par les juges, il le proclamait. Un franc-juge seul pouvait être accusateur; il parlait ou en son nom comme partie lésée, ou en vertu de son devoir de dénonciateur, ou au nom d'un franc-juge ou d'une autre personne lésée.

La plainte entendue, le tribunal décidait s'il était compétent (si la cause était vehmique), car la vehme ne prononçait que dans des crimes passibles de la peine de mort; parmi ces crimes, suivant le droit du moyen âge, on comptait même certains vols considérables.

Tout autre qu'un franc-juge ne pouvait être cité devant la vehme, en général, qu'autant que le tribunal dont il ressortissait n'était pas en état de rendre justice. Des causes civiles ne devenaient questions vehmiques que lorsque les parties refusaient d'obéir à la sentence du juge ordinaire ou que le plaignant ne pouvait trouver justice auprès de ce juge. Si l'accusé était un franc-juge il était cité devant le tribunal secret; la citation se faisait par écrit; la lettre était scellée du sceau du comte, le délai pour comparaître était de six semaines et trois jours. Un franc-juge était cité trois fois, et à chaque fois on lui laissait le délai précité. La première fois, c'étaient deux juges, la seconde quatre, la troisième six, et il encourait la peine la plus grave. Un comte libre était cité la première fois par sept juges et deux comtes, la seconde fois par quatorze juges et quatre comtes, la troisième par vingt et un juges et sept comtes.

Un coupable ordinaire n'était habituellement cité qu'une fois, avec un délai de trois fois quinze jours, ou 6 semaines et 3 jours; la citation était faite à la diligence de l'huissier du tribunal ou de deux juges. Si le coupable cité ne pouvait être découvert on affichait la citation aux quatre côtés des croix qui se trouvaient aux carrefours des routes, aux quatre extrémités du pays où il était censé se trouver, et on déposait auprès une pièce de monnaie royale. S'il y avait quelque danger à courir, quelque précaution à prendre, on pouvait faire la citation la nuit. Les comtes, interrogés par l'empereur Robert sur leur procédé, répondirent : « Si l'accusé est retiré dans un château dans lequel on ne peut pénétrer sans courir des risques, les juges qui veulent le citer vont, la nuit, ou quand il leur convient, à cheval ou à pied, devant le château, coupent trois copeaux des

Digitized by Google

barrières de manége, et en gardent les morceaux comme preuves; ils déposent la citation dans les entailles et appellent le concierge du château pour lui faire savoir qu'ils ont fiché une lettre royale dans l'entaille de la barrière, qu'ils en ont dressé acte, qu'il ait à dire à celui qui est dans le château qu'il doit comparaître devant le tribunal vehmique, sous peine d'être mis au ban de l'empire. » On ne citait pas devant le tribunal vehmique les enfants, les femmes, les prêtres (même les simples tonsurés); il fallait des circonstances extraordinaires pour qu'il y eût des exceptions à cet égard.

Ces citations ou assignations firent souvent donner, dans la langue du moyen âge, aux jugements de ces tribunaux le nom de jugements d'assignation, en allemand *vorbotene gerichte*, ce que l'ignorance des âges suivants prit pour *verbotene gerichte*, jugements défendus, *judicium vetitum*, et cette dernière expression se transforma facilement en *judicium vemicum*. Plus tard, lorsque l'Église s'éleva contre ces tribunaux à cause des abus qui s'y rattachaient, on leur appliqua plus que jamais la dénomination de cours vehmiques, c'est-à-dire défendues.

Si l'accusé ainsi assigné ne comparaissait pas, l'accusateur devait, à l'expiration du dernier terme, renouveler sa plainte, et l'on attendait jusqu'à 3 heures après midi. Si l'accusé continuait à faire défaut l'accusateur devait prouver que la citation avait été faite régulièrement; le comte appelait quatre fois l'accusé par son nom et demandait s'il n'avait pas envoyé de représentant. Tous ces appels étant infructueux, l'accusateur demandait une sentence définitive, à moins qu'on n'accordât encore à l'accusé un délai appelé l'ajournement de l'empereur Charles, c'est-à-dire un délai de 3 fois 14 nuits. L'accusateur devait alors prouver son accusation; il le faisait, à dater du treizième siècle, conformément au code du *Miroir saxon*, c'est-à-dire que l'accusateur prêtait serment et était assisté de six auxiliaires (amis, suivants), qui prêtaient le serment de crédulité, *juramentum credulitatis*. L'accusateur, à genoux, posant deux doigts de la main sur le plat du glaive, jurait que l'accusé était coupable, et six jureurs auxiliaires (francs-juges) confirmaient son serment par le leur, affirmant qu'ils croyaient que l'accusateur prêtait un serment vrai et sincère. Alors le comte prononçait la sentence : « J'exclus l'accusé N. de la paix, je l'exclus du droit et des libertés proclamés par l'empereur Charles, confirmés par le Pape Léon, et que tous les princes, seigneurs, écuyers, hommes libres, échevins, ont jurés dans le pays de Saxe; je le rejette du plus haut degré au plus bas; je l'exclus de toute espèce de liberté, de paix et de droit, et le mets au ban de l'empire, le privant de toute paix, de toute faveur. Je le déclare indigne, déloyal, sans droit, privé de sceau, je l'exile et le bannis, d'après les statuts du tribunal secret; je voue son cou à la corde, son cadavre en proie aux animaux carnassiers et aux oiseaux de l'air, et je recommande son âme à Dieu dans le ciel, s'il veut la recevoir dans sa grâce; je déclare son fief et son bien vacants, sa femme veuve et ses enfants orphelins. »

Alors le comte prenait le lien d'osier tressé, le jetait loin du tribunal, et les francs-juges, placés autour du tribunal, devaient cracher, comme si le coupable avait été pendu sur l'heure. Puis le franc-comte ordonnait à tous les comtes et francs-juges, en leur rappelant le serment qu'ils avaient prêté et la fidélité jurée au tribunal secret, de pendre au premier arbre venu l'homme condamné par la sainte vehme, dès qu'ils pourraient mettre la main sur lui.

L'accusateur recevait la sentence

Digitized by Google

écrite, scellée du sceau des comtes, pour sa justification et afin de pouvoir provoquer les francs-juges à l'exécution du jugement; les francs-juges présents recevaient verbalement la recommandation d'assister l'accusateur.

Les francs-juges ne pouvaient exécuter un arrêt de mort qu'étant à trois. Un franc-juge était obligé d'assister un collègue, même contre son propre frère, quand il avait vu la lettre du comte, ou quand trois autres francs-juges juraient que tel ou tel homme était condamné par la sainte vehme. Un franc-juge qui avertissait un condamné vehmique par un mot ou un signe de prendre des précautions ou la fuite, même quand il le faisait en termes détournés, par exemple « s'il disait : Il fait aussi bon manger son pain ailleurs, » était, pour avoir trahi le secret du tribunal, inexorablement condamné à la corde. Afin que les francs-juges, en exécutant une sentence, pussent se reconnaître, ils avaient un mot d'ordre et un salut particulier. Le juge survenant posait sa main droite sur l'épaule gauche de son collègue en disant : « *Eck grüt ju, lewe Mann! Wat fange ji hi an?* Je te salue, cher ami! Que fais-tu ici? » Sur quoi le second posait sa main droite sur l'épaule gauche du premier lui répondant : « *Allet Glücke kehre in, wo die Fryen schöppen sin!* Tous bonheurs adviennent où les francs-juges surviennent! » Il était défendu de dévoiler les secrets du tribunal devant qui que ce fût, « femme, enfant, sable ou vent », *vor Weib und Kind, vor Sand und Wind.*

Si un franc-juge dévoilait les mystères du tribunal il était sans pitié mis à mort. « Si, dit un ancien code de la vehme, un franc-juge publiait les secrets et les résolutions du tribunal, en faisait connaître quoi que ce fût, en disait à des personnes étrangères au tribunal des détails grands ou petits, les francs-comtes et les francs-juges l'arrêteront sans procès, lui attacheront les mains par-devant, lui mettront une toile sur les yeux, le jetteront sur le ventre, lui arracheront la langue par la nuque, lui mettront une triple corde autour du cou, le pendront sept pieds plus haut qu'un condamné ordinaire de la sainte vehme ou qu'un insigne voleur. » C'était là le seul cas de la peine de mort qualifiée que connût la sainte vehme.

Quand l'accusé comparaissait devant la sainte vehme et avouait le fait dont il était accusé il se condamnait lui-même ; le comte prononçait la sentence, et l'exécution suivait immédiatement. Quand il niait l'accusation on cherchait à le faire avouer, toutefois sans recourir à la question. Maintenait-il son dire : il avait à repousser l'accusation; cela se faisait par le *serment de purgation;* l'accusateur n'avait en général pas besoin de prouver; c'était un privilége des francs-juges. L'accusateur pouvait se débarrasser du serment de l'accusé s'il voulait prêter lui-même serment avec deux cojureurs que l'accusé était coupable; cependant l'accusé avait toujours la faculté de s'affranchir par le serment des sept (le sien et celui de six cojureurs), à moins que l'accusateur n'allât au delà en mettant treize cojureurs en avant; et encore, si l'accusé pouvait produire vingt cojureurs, son adversaire était une fois pour toutes vaincu.

La position de l'accusé non initié était plus grave devant ce tribunal. Il pouvait, il est vrai, en diverses circonstances, en appeler à l'empereur, faire évoquer la cause par le juge ordinaire; mais il fallait qu'en comparaissant il présentât cette évocation, et que deux francs-juges se portassent caution que l'accusateur y serait entendu. La sainte vehme n'avait souvent aucun égard à l'appel à l'empereur, et il était rare

Digitized by Google

que l'accusé trouvât deux témoins qui voulussent être ses cautions. Le compromis était-il accepté : il fallait encore que des francs-juges fussent les cojureurs, tandis que l'accusé le plus souvent n'en connaissait aucun et qu'aucun des juges ne connaissait l'accusé. Que s'il devait trouver sept ou treize cojureurs, son cas était encore plus difficile; le non-initié était, dans la plupart des cas, sûr de la corde, surtout quand il était poursuivi par un initié, qui trouvait toujours des gens pour l'assister. Il préférait, par conséquent, ne pas paraître; mais il n'échappait point au jugement vehmique, car le franc-juge accusateur ne manquait presque jamais de six cojureurs.

Les jugements vehmiques allèrent si loin, à la fin du treizième siècle, qu'ils ne citaient même pas l'accusé ordinaire, et le condamnaient dès qu'il était reconnu que la cause était vehmique, et que l'accusateur se présentait avec six cojureurs. Il est vrai que cet abus fut supprimé.

Hors de la Westphalie, la sainte vehme ne jugeait, et cela dans tous les bourgs de l'Allemagne, que des voies de fait manifestes, c'est-à-dire les cas où le coupable était pris en flagrant délit ou armé de l'instrument dont il s'était servi, ou quand il y avait évidence, aveu, quand, disent les documents, on était pris la main levée, l'œil allumé, la bouche béante. Cependant il fallait que trois francs-juges eussent saisi le coupable en flagrant délit; ils étaient, dans ce cas, tenus de le pendre immédiatement à l'arbre le plus proche, et, si le coupable se défendait, les juges pouvaient faire usage de leurs armes; mais alors on plaçait le glaive à côté du pendu, pour prouver que la sainte vehme l'avait exécuté.

Les tribunaux vehmiques avaient, au quatorzième et au quinzième siècle, acquis une puissance formidable; ils se nommaient eux-mêmes le suprême tribunal du sang du saint-empire, se plaçaient au-dessus de tous les tribunaux et citaient devant eux les princes et l'empereur.

Des milliers de francs-juges (100,000, dit-on) étaient dispersés à travers toute l'Allemagne, et on voit combien les non-initiés redoutaient tout ce qui touchait à la vehme par les nombreux documents qui, adressés à des francs-juges, tombèrent par hasard entre des mains profanes, et dont un grand nombre restent encore scellés dans les archives, portant d'ordinaire cet avis : « Que personne n'ouvre, ne lise ou n'entende lire cette lettre, à moins qu'il ne soit un véritable franc-juge de la sainte vehme secrète du saint-empire. »

Cette immense puissance fut le principe d'une multitude d'abus auxquels contribuaient les embarras multiples des formes de la justice ordinaire et le secret de la procédure vehmique. Il était facile de trouver trois francs-juges qui, par esprit de vengeance ou dans un intérêt personnel, disaient que tel ou tel était condamné par la sainte vehme. Plus d'un prétendu franc-juge n'avait jamais siégé sur la *terre rouge* (1) et se donnait néanmoins pour franc-juge; d'autres jetaient du discrédit sur l'autorité du tribunal par leurs usurpations, par leurs désordres et leur ivrognerie. Combien, dans les derniers temps, de meurtres judiciaires ne se firent pas au nom de la sainte vehme! De là les plaintes générales qui, au quinzième et au seizième siècle, s'élevèrent contre elle.

Avant cette époque, l'Église s'était prononcée contre la justice vehmique; mais les tribunaux vehmiques ne s'inquiétaient pas de l'excommunication, et il était de principe parmi leurs membres de ne pas parler en confession des affaires de la sainte vehme. En 1461

(1) C'est-à-dire en Westphalie.

Digitized by Google

les princes et les villes germaniques se liguèrent contre elle. Les confédérés suisses s'associèrent à cette ligue et formèrent une association qui assura le droit de chacun et l'empêcha d'être cité devant le tribunal véhmique; on se fit souvent aussi, à dater de ce moment, donner des lettres de protection de l'empereur contre les prétentions des tribunaux secrets. Ce que ces associations n'auraient peut-être pu atteindre de longtemps se réalisa naturellement par le développement et la consolidation du système des souverainetés territoriales, par l'introduction de la paix publique, par l'amélioration du droit criminel et un nouveau code pénal. Une collection de lois vehmiques de 1546 dit : Le tribunal secret a duré de 772 à 1502, par conséquent 730 ans, au milieu de bien des embarras. Mais avant la chute de Henri le Lion (1179) on sait peu de chose de l'action de la vehme, et elle ne se constitua que lorsque, Henri ayant été excommunié, Engern et la Westphalie échurent à l'électeur de Cologne. L'évêque de Cologne Engelbert (1215-1225) est, sans qu'on ait aucun document qui le prouve, cité comme le premier comte vehmique. Le dernier jugement vehmique fut rendu en 1568 près de Lille. Un des siéges les plus célèbres de la vehme fut Dortmund.

On a écrit de diverses manières le mot de *vehme* et on lui a donné différentes étymologies. Les Allemands disent *Vehmgericht* (Eichhorn, Wächter); *Femgericht* (Wigand, Grimm); *Fehmgericht*, ou *Fäm-*, *Fähmgericht*, de *Vahm*, haut, haute cour. Il y a longtemps qu'on a abandonné l'étymologie *væh mihi!* Luden, Spittler, Leibnitz, déduisent *Fehme* de *fama* : *Vemeding videtur significare judicium famæ sive æstimationis* (1). D'après Grimm *Vehme* signifie tribunal, cour de justice. Mais pourquoi ce tribunal secret portait-il seul le nom de *vehme*, et pourquoi souvent le nom collectif de cour de la sainte vehme, *Vehmding?* Peut-être Thiersch a-t-il raison quand il déduit ce nom de la particularité du *Wyl*, *Vimen* (*vimaus*), osier, de sorte que, comme on a fait de l'allemand *recht*, droit, *richten*, juger; de *schlecht*, mauvais, *schliecht*, poli, uni, on a fait de *Vim Vem*, tribunal vehmique, et ce serait là la véritable orthographe de ce mot.

Cf. Wächter, dans ses supplém. à l'*Hist d'Allem.*, Tub., 1845, p. 113-117, pour la bibliographie.

ÉBERLÉ.

(1) Leibn., *Script. Rerum Brunsw.*, tome III, præf., p. 28.

VEILLE DES FÊTES CHEZ LES JUIFS. Chaque sabbat et chaque jour de fête qui ne tombe pas un samedi a chez les Juifs un jour préparatoire ou vigile, où l'on se dispose à célébrer le sabbat ou la fête. Cette veille se nomme παρασκευὴ dans le Nouveau Testament (1), ce que S. Marc (2) explique par προσάββατον, mot qui paraît déjà dans Judith (3). Les rabbins le nomment עֲרוּבְתָּא (soir, veille). La préparation consiste :

1° A préparer les mets pour le samedi ou la fête, afin que ces jours ne soient point profanés par ces travaux;

2° A faire certaines prières, à exécuter certains chants et certaines cérémonies, qui diffèrent suivant les fêtes et ne sont pas toujours les mêmes dans les différentes contrées pour les jours analogues.

Cf. Bodenschatz, *Org. ecclés. des Juifs modernes*, II, 186; Mayer, *le Judaïsme dans ses prières*, p. 108 sq.

VEILLES. Les Hébreux divisaient la nuit en diverses parties, de même que

(1) *Matth.*, 27, 62. *Marc*, 15, 42. *Luc*, 23, 54. *Jean*, 19, 42.
(2) 15, 42.
(3) 8, 6.

Digitized by Google

le jour (matin, midi, soir) (1). Cette coutume remontait à Moïse (2).

La nuit se divisait en trois parties, comme on le voit dans le livre des Juges (3), qui cite le milieu de la nuit, הַתִּיכוֹנָת. On fut amené à cet usage moins par la nécessité de lever les postes que par le besoin général d'avoir des divisions exactes de la durée des nuits. Le sens de veille, vigile, ne nous oblige pas à accepter une étymologie pareille, puisque שמר est employé également dans un sens général, et que le mot propre désignant la *garde* est שקד.

La division en quatre veilles de trois heures chacune, à laquelle se rapportent les textes du Nouveau Testement (4), était une ordonnance romaine; le Talmud (5) ne la connaît pas. Les Psaumes (6), le Cantique des cantiques (7) parlent des sentinelles qui gardent Jérusalem; les Paralipomènes (8) parlent des gardiens du temple, qui étaient au nombre de 212. D'après le Talmud (9) les prêtres gardaient le temple en trois endroits, les lévites en vingt et un. D'après les Paralipomènes (10) ces derniers avaient 24 postes où ils veillaient, ce qui s'accorde peut-être avec la donnée de la Mischna suivant laquelle, outre les prêtres, il y avait aussi des lévites montant la garde. Du reste les modifications et les changements de ce service étaient dans la nature des choses. On a considéré le beau psaume 133 comme un cantique que chantaient alternativement les lévites en prenant et en quittant leur poste (1). La tradition ne parle pas de cette coutume. On a aussi interprété le psaume dans le sens d'une sorte d'allocution adressée par les fidèles réunis aux lévites et aux prêtres; cependant nous ne voyons pas de motifs suffisants pour admettre précisément le sens historique que lui donne Hengstenberg, en l'appliquant aux processions de pèlerins.

SCHEGG.

(1) Cf. les trois heures du Bréviaire correspondantes. *Ps.* 55, 18. *Dan.*, 6, 10. *Act.*, 2, 15; 3, 1; 10, 9.
(2) *Ex.*, 14, 20.
(3) 7, 19.
(4) *Matth.*, 14, 25. *Marc*, 13, 35.
(5) *Berach*, fol. 3, col. 1.
(6) 126, 1; 129, 6.
(7) 3, 3.
(8) I *Par.*, 9, 19-27.
(9) *Middoth*, 1, 1.
(10) I *Par.*, 26, 17, 18.

VEILLE DE PAQUE. *Voyez* PAQUE (*vigile de*).

VELUM. On nomme ainsi en général un linge dont on couvre un objet du culte. Comme il y a divers objets qui doivent être temporairement voilés, chaque église a plusieurs espèces de voiles, *vela*, qui diffèrent de grandeur, d'étoffe, de prix. On nomme par exemple ainsi les tapis dont parfois on couvre les murs de riches églises; le rideau qui, en Orient, sépare le sanctuaire de la nef; le pavillon ou espèce de petit manteau dont on couvre le saint ciboire, le voile qui enveloppe le calice, les épaules de l'officiant lorsqu'il prend en main l'ostensoir renfermant le très-saint Sacrement, *velum humerale*, et le voile que l'on place devant le très-saint Sacrement qui reste exposé durant un sermon.

Chaque église a aussi de plus petits voiles dont on couvre, dans le temps de la Passion, les crucifix, les tabernacles, les autels. L'étoffe de la plupart des voiles est en soie, rarement en coton.

VENANTIUS FORTUNATUS. *Voyez* FORTUNATUS.

VENDIDAD. *Voyez* PARSISME.

VENDREDI (LE) est le jour que l'Église consacre spécialement à la méditation de la Passion et de la mort de Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ a accompli un vendredi, sur la croix, son œuvre de réconciliation en fa-

(1) Cf. *Tholuck*, *Schegg*.

Digitized by Google

veur du genre humain déchu. De même qu'elle engage les fidèles à méditer, tous les dimanches, la résurrection du Sauveur, que tous les jeudis soir la cloche de l'agonie rappelle aux fidèles l'abandon du Christ à la volonté de son Père dans le jardin des Olives, et fait mémoire de sa sépulture tous les samedis, de même elle appelle tous les vendredis matin, depuis les temps les plus anciens, par sa sonnerie, à la prière et à la pénitence, en mémoire de la mort de Jésus. C'est pourquoi aussi, d'après le témoignage de Clément d'Alexandrie, de S. Épiphane, de S. Augustin, dès les premiers temps, l'Église considéra le vendredi comme un jour de pénitence, et les fidèles s'abstinrent de tout aliment gras, en l'honneur de la mort du Christ et pour faire pénitence de leurs péchés. L'Église, dans son troisième commandement, prescrit aux fidèles de s'abstenir de tout aliment gras le vendredi et le samedi; cependant elle permet, le vendredi ordinaire, le nombre des repas habituels; ce n'est qu'autant que le jeûne est ajouté à l'abstinence, comme dans l'Avent, dans le carême, aux quatre-temps et aux vigiles, qu'elle ne permet qu'un seul repas complet.

Mais, si la fête de Noël tombe un vendredi, il est permis de manger de la viande, parce que les grandes fêtes sont des jours de joie durant lesquels le jeûne est défendu par l'Église. Les vendredis qui sont spécialement honorés par l'Église et les fidèles sont le vendredi saint et celui de la Compassion.

Cf. JEUNE, ALIMENTS (*distinction des*). SCHAUBERGER.

VENDREDI CHEZ LES MAHOMÉTANS. Le vendredi est pour les Mahométans le jour de fête qu'ils célèbrent chaque semaine, comme les Juifs le samedi, les Chrétiens le dimanche; cependant la semaine ne commence pas chez eux ce jour-là, comme chez les Juifs et les Chrétiens; elle commence le dimanche. D'après les musulmans (1) Mahomet choisit le vendredi en mémoire de la création de l'homme, qui eut lieu ce jour-là; mais son principal motif fut de ne pas rester d'accord en cela avec les Juifs et les Chrétiens, tout comme il ordonna que les musulmans ne fussent appelés à la prière ni par des trompettes ni par des cloches, parce que les Juifs se servaient de trompettes, les Chrétiens de cloches. Il voulut que la voix seule de l'homme les appelât du haut des mosquées (2).

Ce jour se nomme *Jaum-al-Dschoma*, الجمعة, c'est-à-dire jour de la réunion. Mahomet lui donna ce nom dans le Coran (3) parce que les Islamites doivent ce jour-là se réunir une fois dans la mosquée pour prier ensemble, tandis que, tout le reste du temps, chacun peut faire la prière quotidienne des cinq heures marquées seul, dans sa maison, ou quelque part qu'il se trouve. Au point de vue du culte le vendredi se distingue en ce que, outre les cinq oraisons quotidiennes de la semaine, on en dit une sixième, nommée *Kotba*, الخطبة (*prière du vendredi*), qu'on ajoute à la prière ordinaire, entre midi et une heure, mais qu'on dit la première. Au point de vue civil le vendredi se distingue en ce que, d'après l'ordonnance de Mahomet, on ne peut faire aucun travail pendant la Kotba (4), tandis qu'on peut travailler durant toutes les autres heures. Ce n'est par conséquent pas un vrai jour de repos, comme le sabbat chez les Juifs et le dimanche des Chrétiens. Tous les musulmans mâles, adultes, libres et bien portants, qui demeurent soit dans

(1) Cf. Alfrag, *cum notis Golii*, p. 15, et Ohsson, *Tabl. génér. de l'Emp. ottoman*, t. I, p. 69; II, p. 221.
(2) Ohsson, II, p. 108.
(3) Sur. 62, 9.
(4) Sur. 62, 9-10.

Digitized by Google

une ville ou assez près d'une ville pour pouvoir entendre l'appel à la prière, soit dans un village où se trouvent au moins cent Islamites, sont tenus d'assister à cette prière de midi (1). Elle ne peut être remplacée par une autre prière, et celui qui, sans empêchement légal, y manque trois vendredis de suite, est considéré comme ayant abjuré l'islamisme (2). Elle est récitée à haute voix par l'imam, et tous les assistants doivent l'écouter en silence, le visage tourné vers l'imam (3). Dans la capitale du royaume, là où se trouve actuellement le calife ou le sultan, il faut qu'il fasse lui-même cette prière, à l'exemple de Mahomet, dont il est le successeur dans l'imamat, et dans les autres villes elle est dite par un imam spécialement destiné à remplacer le sultan, et qui porte le nom d'*Imam-al-Dschoma*, إمام الجمعة, c'est-à-dire imam du vendredi, ou d'*Imam-al-Katib*, إمام الخاطب, imam de la Kotba, qu'on distingue ainsi de ceux qui récitent la prière quotidienne et qui se nomment simplement imam (4).

Depuis le calife Mahomet VIII (936 de l'ère chrétienne) la Kotba n'est plus récitée par le calife ou sultan lui-même, mais par son représentant, en sa présence, et chaque fois en vertu d'un mandat spécial. Il faut que chaque vendredi le sultan se rende à la mosquée pour cette prière ; il ne peut s'absenter que par suite d'un empêchement invincible (5).

La Kotba ne peut être dite que dans une mosquée privilégiée à cette fin. Elle obtient ce privilége du sultan sous quatre conditions : il faut qu'elle soit dans l'intérieur de la ville, qu'elle ait un prie-Dieu élevé, dit Min r, منبر, d'où l'Imam-al-Katib puisse dire la Kotba, une tribune pour le sultan, dans le cas où se trouvant dans la ville il assisterait à la prière, et enfin qu'elle ait une dotation pour l'entretien de l'Imam-al-Katib. Elle se nomme alors *Aldschami*, الجشامع, c'est-à-dire qui assemble ou réunit, parce que les Mahométans s'y réunissent, tout comme le vendredi se nomme le jour de la réunion. Elle a, par rapport aux autres mosquées qui n'ont pas ce droit, les priviléges qu'a la mosquée principale vis-à-vis des mosquées secondaires. Il peut du reste y avoir plusieurs mosquées du vendredi dans une ville, et la Kotba peut être récitée en même temps dans toutes (1). Si ces mosquées sont d'anciennes églises chrétiennes des villes conquises par les armes des musulmans, l'Imam-al-Katib, en montant sur son prie-Dieu, emporte une épée, sur le pommeau de laquelle il s'appuie tandis qu'il dit la Kotba (2). La Kotba, qui est passablement longue, se trouve en entier dans Ohsson (3). Outre le vendredi de chaque semaine les Mahométans n'ont que deux fêtes par an, le grand et le petit Beiram (4).

WETZER.

VENERABILE. *Voyez* SACREMENT (*très-saint*).

VENGEANCE CHEZ LES HÉBREUX. D'après une antique tradition (5) le plus proche parent d'une personne assassinée avait le droit et le devoir de tuer de sa propre main le meurtrier, quelque part qu'il le rencontrât, et il y allait de son honneur s'il y man-

(1) Cf. Algazali in *Pocockii Specim. hist. Arab.*, éd. de Sacy, Oxonii, 1806, p. 308.
(2) Ohsson, l. c., t. II, p. 199.
(3) L. c., p. 196.
(4) L. c., t. II, p. 203, 211, 453.
(5) Id., ib., p. 200.

(1) L. c., t. II, p. 194.
(2) Id., ib., p. 196, 213.
(3) Id., ib., p. 214 sq.
(4) Cf. BEIRAM.
(5) Cf. *Gen.*, 19, 14 ; 27, 45.

Digitized by Google

quait. Il s'appelait, en sa qualité d'exécuteur autorisé et obligé de la peine de mort, גֹּאֵל, explicitement גֹּאֵל הַדָּם (vengeur du sang) (1), de גָּאַל, revendiquer (récupérer), גֹּאֵל חֵדֶם, *sanguinem repetere*, revendiquer le sang versé, venger le meurtre. Il ne faut pas faire venir cette expression de גאל = גָּעַל, *souillé*, d'où גֹּאֵל signifierait *souillé, impur, déshonoré*, parce qu'on tenait pour tel le parent tant qu'il n'avait pas vengé le meurtre. On a aussi comparé cette expression à l'arabe جال, qui signifie d'abord *errer*, puis *appartenir à une tribu nomade, vivre ensemble*, et de là *être parent*, de sorte que l'expression n'indiquerait que la parenté; mais cette explication ne tient pas devant les termes גֹּאֵל הַדָּם réunis. Moïse ne put détruire parmi les Israélites cette habitude de tirer vengeance du sang versé, invétérée parmi les peuples de l'Orient et existant encore chez beaucoup d'entre eux; mais, ici comme dans toutes les circonstances où le bas degré de la civilisation de son peuple ne lui permit pas la réforme totale d'une coutume traditionnelle, il s'oppose du moins aux plus grossiers abus. C'est un des principes généraux de la législation de l'Ancien Testament concernant le droit de représailles, qui est déjà exprimé dans les commandements noachides : « Celui qui est homicide sera puni de mort (2). » Or cette loi n'atteignait que les meurtriers volontaires, l'assassinat proprement dit, mais non un homicide par accident ou par suite de défense personnelle. Comme il pouvait facilement arriver que dans l'ardeur de la passion on cherchât à se venger de ceux qui sans mauvaise intention avaient commis un meurtre, Moïse prit des mesures contre cet abus, et il assigna à cet effet six villes de la Palestine, trois en deçà et trois au delà du Jourdain, destinées à servir d'asiles aux innocents (1). Il défendit formellement de recevoir l'argent de celui qui voulait se racheter de la mort, et le fugitif innocent lui-même ne pouvait se racheter par de l'argent et chercher à quitter plus tôt sans danger l'asile qu'il avait reçu (2). La défense positive du rachat d'un meurtre par de l'argent fait présumer que cette coutume avait existé antérieurement parmi les Israélites.

Le Coran accorde ce droit aux musulmans (3), et il se trouve encore aujourd'hui en usage en Perse et en Abyssinie (4). Mais on ne voit pas dans l'Ancien Testament que l'usage de la vengeance du sang versé se soit, chez les Hébreux, propagé plus loin que la personne du meurtrier, ou que l'on ait exercé des inimitiés à l'égard des parents du meurtrier, comme cela arrive chez les Bédouins, parmi lesquels des familles entières se font la guerre et se transmettent une haine mortelle à travers plusieurs générations (5).

A. Maier.

VENI, CREATOR. Ce sont les premiers mots de l'hymne par lequel, le jour de la Pentecôte, l'Église invoque le Saint-Esprit. Dans la vie de Notker (6) Charlemagne est cité comme l'auteur de cet hymne; des auteurs postérieurs, même Daniel (7), ont accepté cette donnée; mais, comme le remarque Mone, les manuscrits de cet hymne sont en par-

(1) *Nombres*, 35, 12, 21.
(2) *Lév.*, 20, 17. *Gen.*, 9, 6.

(1) *Voy.* Asiles.
(2) *Nombres*, 35, 31.
(3) Sur. 11, 179.
(4) *Voir* Chardin, *Voyages*, t. VI, p. 108. Jér. Bobo, *Relat. hist. d'Abyss.*, t. I, p. 123.
(5) *Voir* Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 32. Rosenmuller, *l'Orient anc. et moderne*, t. II, p. 290.
(6) *Acta SS.*, Bolland., April. t. I, 587.
(7) *Thesaurus hymnolog.*, I, 213.

Digitized by Google

tie plus anciens que Charlemagne, qui, dans tous les cas, ne savait pas assez bien le latin pour composer un hymne pareil. Mone se décide par des raisons intrinsèques en faveur de S. Grégoire le Grand. Le mètre classique, dit-il, l'admission partielle de la rime, mais surtout la forme déprécative donnée à l'hymne sont propres aux cantiques de S. Grégoire. La manière classique de scander (v. 5, *Paracletus*) trahit un helléniste, ce qu'était S. Grégoire. Mone cite des passages parallèles des œuvres de S. Grégoire qui augmentent la vraisemblance de cette opinion (1). Cet hymne fut de tout temps en grand honneur dans l'Église. D'après quelques anciens bréviaires on le récitait à toutes les heures du jour de la Pentecôte. Il fut traduit en allemand dès le douzième ou le treizième siècle (2). Aujourd'hui, d'après l'office romain, on le récite ou on le chante à vêpres et à tierce le jour de la Pentecôte, à tierce parce que ce fut l'heure où eut lieu l'effusion du Saint-Esprit. Mérati (3) remarque que, le jour de la Pentecôte et les deux jours suivants, l'officiant, revêtu de l'aube, de l'étole, de la chape, doit entonner le *Veni, Creator*, et Bauldri veut que, durant tierce, les cierges soient allumés et le clergé tout entier présent. En dehors de la Pentecôte on récite le *Veni, Creator*, toutes les fois que, dans des occasions graves, l'Église invoque le Saint-Esprit, comme par exemple lors de l'élection d'un Pape, du sacre d'un évêque, de l'ordination des prêtres.

Cf. Daniel et Mone.

KERKER.

VENI, SANCTE SPIRITUS. C'est le commencement d'un des plus beaux cantiques de l'Église, la séquence de la fête de la Pentecôte. Cette séquence est due au roi de France Robert (996-1031), qui a un nom important dans l'histoire de la liturgie comme auteur de plusieurs séquences et répons et protecteur du chant ecclésiastique. Les preuves s'en trouvent dans Rambach (1). Autrefois on ne chantait cette séquence qu'à la seconde férie de la Pentecôte ; le jour même de la fête on chantait surtout *Sancti Spiritus adsit nobis gratia* (2). Lors de la révision du Missel romain cette dernière séquence subit le sort de la plupart de celles qui furent exclues de l'usage de la liturgie publique. Le *Veni, Sancte Spiritus*, est du petit nombre de celles qu'à cause de sa perfection le Missel a conservées; on la chante durant toute l'octave de la Pentecôte, jusqu'au samedi de la Trinité. Clichtovéus exprimait l'impression que dès son temps cette admirable séquence produisait sur les esprits. Il semble, dit-il, que l'auteur, en écrivant ces strophes, était pénétré des douceurs célestes de la grâce, et que l'Esprit-Saint lui dictait les paroles dans lesquelles s'exhalait l'onction divine dont il était pénétré.

Cf. Mone, l. I, p. 244; Daniel, *Thesaur. hymnolog.*, II, p. 35.

KERKER.

VENISE. Au quatrième siècle de l'ère chrétienne il n'y avait que de pauvres cabanes de pêcheurs dans les lagunes où s'élève aujourd'hui Venise. Au commencement du cinquième siècle des familles romaines, fuyant la terre ferme devant l'invasion des Barbares du Nord, s'établirent dans ces lagunes comme dans un impénétrable asile. Peu à peu les langues se transformèrent et une ville sortit du sein des marécages.

(1) Cf. Mone, *Hymnes latins du moyen âge*, I, 241-242.
(2) Daniel, *Thesaur.*, l. c.
(3) Gavanti, *Thesaur. sacror. Rituum*, III.

(1) *Anthologie des Cantiques chrét.*, p. 226. Cf. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, 299, 306.
(2) Mone, *Hymn. lat. du moyen âge*, I, 254.

Digitized by Google

Ces émigrés importèrent leur foi et vécurent, avec les familles chrétiennes qui les avaient précédés dans ces parages, sous l'autorité et la juridiction de l'évêque d'Aquilée, dont le siége était réputé fondé par S. Marc et qui jouissait de priviléges considérables. C'est ainsi qu'Aquilée devint la métropole de la Vénétie et de l'Istrie. La translation de la dignité métropolitaine à Grado, d'où elle vint à Venise, est en rapport intime avec l'histoire des Trois-Chapitres (1). C'est de ce schisme que date la séparation du siége épiscopal d'Aquilée en deux siéges, le siége schismatique de l'antique Aquilée et le siége catholique de Grado, la nouvelle Aquilée.

Lorsque les patriarches de l'antique Aquilée revinrent à l'unité de la foi, la séparation des deux siéges épiscopaux reçut la sanction apostolique. Le patriarche Macédonius d'Aquilée s'opposa aux décrets du concile de Constantinople de 553, parce qu'il s'imaginait que le Pape Vigile avait été trompé; cependant il n'alla pas jusqu'au schisme; le schisme n'éclata que sous son successeur, Paulin. Celui-ci réunit un synode, condamna le 5e concile universel, le Pape Pélage, et proclama que lui et ses partisans représentaient la véritable Église. Les efforts de Pélage et de ses successeurs pour abolir ce schisme demeurèrent stériles à cause de la rapidité avec laquelle se succédèrent les événements politiques. Du reste Paulin revint, à ce qu'il paraît, avec le temps, de ses erreurs.

Cependant les Lombards avaient pris des dispositions pour envahir Aquilée. Paulin, à la vue de ce danger, transporta son siége à Grado, qui reçut le nom de nouvelle Aquilée. Il y vécut encore un an, sans qu'il soit question nulle part d'aucune exigence du Pape à son égard, ce qui semble justifier l'opinion générale qu'il mourut dans le sein de l'Église. Paulin eut pour successeur un autre Paulin, de Bénévent, qui fut remplacé à son tour par Élie, un Grec, qui, à ce qu'on croit, présida à Grado un concile auquel, avec l'assentiment du Pape Pélage II, il proposa de ratifier la translation du siége métropolitain d'Aquilée à Grado. Il obtint cette approbation, et en même temps le concile adopta par acclamation et par écrit tout ce qui avait été décidé dans les conciles œcuméniques, et notamment dans celui de Constantinople. Pélage avait conseillé, dans une lettre écrite antérieurement au concile, de veiller à ce que les siéges épiscopaux ne fussent pas diminués; mais il consentit à ce que, suivant le désir d'Élie, et en vue de la situation malheureuse dans laquelle la conduite barbare des Lombards plongeait les populations, Grado devînt la métropole de la Vénétie et de l'Istrie.

Il faut toutefois remarquer que ce métropolitain et ces évêques ne demeurèrent pas longtemps soumis au siége de Rome. Ils répondirent aux avertissements paternels de Pélage par le mépris, et refusèrent non-seulement de reconnaître la suprématie du Pape, mais se crurent supérieurs à lui. Sévère succéda à Élie. Smaragdus, gouverneur de l'Italie au nom de l'empereur, voulut réaliser par la force ce que le Pape avait espéré obtenir par de paternelles exhortations. Il arma quelques vaisseaux, s'empara de Sévère et de trois autres évêques à Grado, et les envoya à Ravenne. Là, durant un séjour d'un an, ils furent ramenés par l'évêque à reconnaître leurs erreurs. Ils adhérèrent à l'anathème prononcé contre les Trois-Chapitres, proclamèrent leur adhésion au 5e concile et promirent d'obéir au Saint-Siége; mais, à peine rendus à leurs

(1) *Voy.* CHAPITRES (Trois-).

Digitized by Google

siéges, ils retombèrent dans leurs anciennes erreurs et s'y fortifièrent durant une assemblée tenue à Muzano. Grégoire le Grand ayant succédé à Pélage obtint de l'empereur Maurice l'ordre transmis à Sévère et à ses partisans de comparaître devant un concile à Rome ; mais ces évêques surent arranger les choses de manière à ce que Maurice retirât son ordre et fît dire au Pape qu'il entendait que désormais on n'importunât plus les évêques de Venise et de l'Istrie. Grégoire, pénétré du sentiment de son devoir, redoubla d'efforts pour abattre le schisme en écrivant aux évêques, non-seulement une lettre d'une douceur toute paternelle, mais en s'adressant à la reine Théodelinde, qui s'était laissé séduire par les évêques schismatiques. Malheureusement il mourut sans avoir complétement extirpé le schisme et laissa cette consolation à son successeur, Serge Ier. Sévère eut pour successeur Candidien, évêque catholique, tandis que les perfides menées des Lombards aboutirent à la nomination de Jean, évêque schismatique de l'antique Aquilée, en 607. A dater de ce moment, à une série de métropolitains catholiques de Grado, dont les patriarches de Venise sont les légitimes successeurs, correspond une série d'évêques schismatiques d'Aquilée. Cette double série d'évêques de la nouvelle Aquilée (Grado) et de l'ancienne est cause de l'erreur où sont tombés quelques historiens de l'Église de Venise, en voyant les évêques de Grado, Maxime et Agathon, accoler à leur signature, aux conciles de Latran, le titre de métropolitains d'Aquilée.

Candidien eut pour successeur Épiphane et celui-ci Cyprien; après lui le schismatique Fortunatus parvint à s'emparer du siége, dont cependant, sur les vives représentations des habitants de Grado, le Pape Honorius le chassa, en le remplaçant par le diacre Primigénius, auquel il donna le pallium.

Quoique les métropolitains d'Aquilée inquiétassent ceux de Grado, et, depuis l'explosion du schisme, s'attribuassent une suprématie illégitime sur les évêques de Venise, ils ne s'arrogèrent jamais la supériorité sur l'Istrie et les côtes maritimes de la Vénétie. En 698 ils se réconcilièrent avec le Saint-Siége (l'évêque schismatique Jean avait eu cinq successeurs) ; oubliant que les véritables et les légitimes successeurs de l'évêque d'Aquilée étaient les métropolitains de Grado, ils cherchèrent à remplacer l'antique diocèse d'Aquilée sous leur suprématie.

Malgré l'influence du souverain auquel appartenait le territoire des évêques qui, au commencement, avaient résidé à Aquilée, puis se fixèrent à Cividale et enfin à Udine, les Papes proclamèrent incontestables les droits des métropolitains de Grado sur Venise et l'Istrie. Ce qui prouve de plus que l'Église romaine soutint toujours les évêques de Grado dans la possession et l'exercice de leurs droits métropolitains, c'est que dans les conciles les évêques de Grado occupèrent toujours le rang immédiat après ceux de Ravenne. Étienne IV ordonna aux évêques récalcitrants d'Istrie de se soumettre sans retard à la juridiction de l'évêque de Grado.

Vers la fin du huitième siècle les Lombards furent chassés par les Franks, qui, outre l'Italie, occupèrent l'Istrie. Quoique Charlemagne protégeât Paulin, patriarche d'Aquilée, il témoigna également sa faveur aux évêques de Grado en confirmant, par un diplôme authentique, les droits métropolitains de l'évêque Fortunatus, à qui Léon III, d'après l'exemple de ses prédécesseurs, avait accordé l'honneur du pallium. Louis le Débonnaire et Lothaire ratifièrent les droits du patriarche de Grado sur l'Istrie, et obligèrent Maxence, évêque d'Aquilée, qui les disputait à

Digitized by Google

Vénérius, évêque de Grado, de se rendre auprès du Pape pour s'en remettre à sa décision. Maxence, voulant soumettre à la fois à sa juridiction l'Istrie et Grado, parvint à réunir quelques évêques de son parti, en 827, à Mantoue; l'Église de Grado néanmoins se maintint dans ses droits.

Le successeur de Maxence, André, qui nourrissait les mêmes ambitions, fut averti par le Pape Serge II qu'il eût à s'abstenir de toute démarche ultérieure jusqu'à la réunion du prochain concile que le Pape se disposait à présider à Rome. La mort le prévint. Vers ce temps (827) on apporta à Venise le corps de S. Marc et on le déposa dans la chapelle des doges. L'année suivante, on commença à élever une église qui fut dédiée à l'évangéliste S. Marc; on trouve le plan de cette église, exécuté en mosaïque, non loin des portes de derrière de l'église actuelle de S. Marc.

Louis le Débonnaire, trompé par le duc de Frioul et le patriarche d'Aquilée, publia un décret qui leur était favorable. Au onzième siècle l'empereur Conrad soutint si nettement le patriarche Popone, qui avait été son ministre, qu'une assemblée d'évêques détermina le Pape Jean XIX à placer l'Église de Grado sous la surveillance suprême de Popone et à déclarer usurpateur de son titre Orso, évêque de Grado. Popone alla alors les armes à la main chercher à Grado les reliques et les trésors qui s'y trouvaient. Mais peu de temps après le Pape fut informé de la vérité, des usurpations violentes de Popone, et il révoqua solennellement par une décrétale son ordonnance antérieure.

Si, de temps à autre, les Papes ne reconnurent pas toute la validité des droits des patriarches de Grado, ce fut évidemment parce qu'ils furent chaque fois trompés par les adversaires de ce siége, ou parce que l'empereur faisait peser sa prépondérance sur les décisions du Saint-Siége. Dès que les Papes apercevaient leur erreur ils se hâtaient de reconnaître et de proclamer les droits momentanément méconnus, et accordaient aux évêques de Grado des grâces et des priviléges nouveaux. Ainsi Léon IX ordonna que le patriarche, qui était déjà revêtu du pallium, ferait porter la croix devant lui; Grégoire VII encouragea le gouvernement de Venise à revendiquer ce patriarcat et à en relever l'éclat; Innocent II lui subordonna l'archevêque de Zara.

La protection que les Papes avaient accordée aux évêques de Grado après le douzième siècle diminua en proportion de la faveur et de la puissance dont jouirent les Patriarches d'Aquilée. Si une lettre qu'on a du Pape Innocent II est authentique, il accorda à Pelligrinus d'Aquilée non-seulement les honneurs du pallium et d'autres priviléges, mais la suprématie sur douze évêques, parmi lesquels on comptait ceux de l'Istrie. Cependant on a de justes motifs de douter de l'authenticité de cette lettre, soit parce qu'elle est en contradiction avec les ordonnances antérieures de ce Pape, soit parce qu'il en résulterait une hostilité positive à l'égard de Grado. Ce qui est un fait, c'est que le patriarche d'Aquilée, Ulric II, fut arrêté par les Vénitiens au moment où il voulait surprendre Grado (1162). A la suite de cet événement le patriarche d'Aquilée dut fournir annuellement un bœuf et douze porcs en tribut à la république de Venise. (Ces animaux étaient solennellement abattus le jeudi avant le carême, d'où le nom de jeudi gras, *giovedì grasso*.)

Ce fut le patriarche de Grado Henri qui mit un terme à ce grand schisme, auquel avaient pris part le peuple, les princes et les Papes. Il renonça spontanément, en son nom et en celui de

Digitized by Google

ses successeurs, à ses droits sur l'Istrie en faveur d'Ulric d'Aquilée. Cette réconciliation fut souscrite par un grand nombre d'évêques, en présence de l'empereur Frédéric Ier, du Pape Alexandre III et de beaucoup de cardinaux, en 1177.

Parmi les successeurs de Henri on doit citer Fra Angélo, de Venise, philosophe et théologien célèbre, défenseur énergique des droits de l'épiscopat; Fra Égidio, sous la présidence duquel fut tenu, en 1310, le fameux synode qui promulgua des décrets importants sur la discipline ecclésiastique, les mœurs du clergé, les cérémonies du culte divin. On nomme à cette occasion le patriarche primat de Dalmatie, et l'on compte comme évêques suffragants ceux de Cittanova, Caorle, Torcello, Chioggia, Castello, l'abbé de S. Marc, l'archevêque de Lara, les évêques d'Osséro, de Véglia, d'Arbe et d'Équilio. On remarque le cinquième canon, qui prescrit au patriarche de Grado, n'ayant pas d'autre souverain temporel que le doge de Venise, de nommer, dans le canon de la messe, après le Pape le patriarche, après le patriarche le doge.

Le droit métropolitain des patriarches de Grado s'étendit peu à peu sur les évêques de la côte maritime de la Vénétie, savoir Malamocco, Éraclée, Équilio, Caorle, Torcello, Chioggia. Les cinq premiers diocèses n'existent plus.

Malamocco devint un siége épiscopal en 638, lorsque Paolo, évêque de Padoue, à la nouvelle de la victoire remportée, près de Modène, sur les Romains par Rotharis, roi des Lombards, y transporta son siége avec l'assentiment du Pape Séverin. Il dépendait de Grado, comme le prouve l'interdit ecclésiastique que Jean VIII fulmina contre Félix, évêque de Malamocco, parce qu'il n'observait pas à l'égard de son patriarche la subordination voulue. En 1096 on nomma un prêtre de l'Église de Venise évêque de Malamocco; mais en 1103 un tremblement de terre fi disparaître l'île (l'île actuelle de Malamocco a surgi depuis dans la proximité de l'ancienne); le siége fut transféré à Chioggia. L'évêque de Malamocco fut, à dater du septième siècle, l'évêque légitime de Venise.

Éraclée fut fondée en 638 à l'embouchure de la Piave. Des familles princières d'Odenzo, fuyant la colère du roi Rotharis, se fixèrent à Éraclée. Le premier évêque de cette ville fut Magno, qui avait été évêque d'Odenzo. En 805 Éraclée fut ruinée par Obélério, tribun de Malamocco. Les habitants terrifiés s'enfuirent à Rialto. Lorsque la ville se releva elle prit le nom de *Cittanova*, dont il est question dans la lettre d'Innocent au patriarche de Grado. En 903 elle fut réduite en cendres par les Huns (Hongrois), et l'on en trouve à peine aujourd'hui des traces.

Équilio, autre bourg des lagunes, fut bâtie en 639 par des habitants d'Odenzo, qui, fuyant également devant les armes de Rotharis avec leurs familles et leurs troupeaux, se réunirent à Équilio, ne trouvant plus de place à Éraclée. La population de cette île prit, en 665, un grand accroissement, Odenzo ayant été détruit par Grimoald, roi des Lombards, et le reste des habitants s'étant réfugié à Équilio. Les premiers habitants demandèrent un évêque au Pape, qui le leur accorda en 667. L'évêque Pierre fut excommunié par le Pape Jean VIII parce qu'il refusait d'obéir à l'évêque de Grado. Beaucoup de familles d'Éraclée et d'Équilio, craignant Pépin, roi des Franks, se retirèrent à Venise, et le sort d'Éraclée devint, au temps de Bérenger, celui d'Équilio.

Caorle, île des lagunes, fut bâtie par les habitants de Concordia, qui s'y étaient réfugiés à l'approche d'Attila. L'évêché, qui a été supprimé en 1818, remonte à Jean, évêque de Concordia, qui, en 605,

Digitized by Google

transféra son siége à Caorle, parce qu'il ne voulait pas se soumettre à l'obédience du métropolitain de l'ancienne Aquilée rebâtie, mais qui n'était pas reconnu par le Pape. En 841 Caorle fut dévastée par une horde d'Illyriens et ne conserva plus d'autres habitants que des pêcheurs.

L'évêque Paul d'Altino, fuyant les armées d'Attila, transféra, avec l'assentiment du Pape Séverin, son siége à *Torcello*, auquel étaient subordonnées trois îles, Burano, Mazzorbo et Murano. Quoiqu'au neuvième siècle des citoyens considérables d'Aquilée et d'Éraclée se réfugièrent à Torcello, cette ville fut bientôt abandonné par la noblesse et l'évêque par suite de l'insalubrité du climat ; l'évêque se retira à Burano, la noblesse à Venise. Ce diocèse fut incorporé à celui de Caorle, en 1818, et au patriarcat de Venise.

Chioggia, *Clodia fossa*, ville des lagunes très-ancienne, avait depuis 1100 un évêque propre, qui était celui de Malamocco. Ce diocèse existe encore comme suffragant du patriarcat de Venise.

Les îles de *Rialto* et d'*Olivolo* avaient vu augmenter leur population, leurs édifices et leurs richesses, lorsque les habitants eurent, en 774, le désir de s'unir avec les trois îles les plus voisines, *Gemina*, *Luprio* ou *Lupriano* et *Dorsoduro* (ce groupe d'îles forme le noyau de Venise), et aspirèrent même à l'honneur de constituer un diocèse spécial. Le doge Maurice Gabbajo s'adressa au Pape Adrien Ier, et obtint pour les îles réunies un évêque, qui dut établir son siége à Olivolo et être soumis au métropolitain de Grado. Le peuple et le clergé élurent pour premier évêque Obélério, fils d'Énagro, tribun de Malamocco ; il fut consacré par le patriarche Jean et muni de divers priviléges par le doge. Après avoir sagement administré pendant vingt ans il fit une fin édifiante, et le doge, au mépris des droits du peuple et du clergé et des lois canoniques, choisit de son chef, pour succéder à Obélério, Christophore, jeune Grec de vingt-deux ans. Le patriarche Jean, ayant refusé de le sacrer et l'ayant même excommunié, fut, par ordre du doge irrité, précipité du haut d'une tour.

Les évêques d'Olivolo continuèrent à demeurer subordonnés à celui de Grado, comme le prouve par exemple une lettre du Pape Léon IX, qui, en 1053, écrivit à Dominique Gradenigo, évêque d'Olivolo, pour confirmer ses droits épiscopaux, et interdire, au nom de l'autorité pontificale, à tout autre patriarche ou évêque qu'à celui de Grado d'exercer dans le diocèse d'Olivolo aucun acte de juridiction ordinaire, celle-ci devant être uniquement réservée au métropolitain de Grado. En 1074 Enrico Contarini fut élu évêque d'Olivolo; il renonça à ce titre pour prendre, en 1091, celui d'évêque de Castello.

La bonne harmonie régna toujours, quant à la juridiction, entre les évêques de *Castello* et le gouvernement séculier, les affaires religieuses étant réservées à l'évêque, tandis que les tribunaux civils décidaient des discussions relatives aux biens temporels des ecclésiastiques, soit entre eux, soit entre eux et les laïques.

L'évêque Marc-Michel fut le premier qui, en 1225, prit occasion du moment où l'on réunissait les statuts pour Venise pour contester les droits de juridiction aux tribunaux civils. Ce différend fut apaisé par une décision qui assigna à la justice civile le jugement des litiges concernant les biens immobiliers. Il n'en résulta de dommage ni pour l'Église ni pour la religion, vu que, dans le recueil de statuts que nous venons de citer, on avait pris de sages précautions relatives aux immeubles des églises et des couvents, aux

Digitized by Google

revenus des évêques, des curés et des bénéficiers. Quant à la mésintelligence qui s'éleva entre l'évêque Marc-Michel et le patriarche de Grado, Grégoire IX chargea le prieur des Bénédictins de Padoue et quelques autres savants d'y mettre un terme. En effet ces arbitres décidèrent, en 1232 : 1° que les patriarches, en qualité de premiers métropolitains, pourraient sacrer des évêques, bénir des abbés, ordonner même des clercs dans l'église de Saint-Sylvestre, à Venise, mais non consacrer les saintes huiles pour le diocèse ; 2° que l'institution et la direction des ecclésiastiques des cinq églises de Castello appartiendraient au patriarche; 3° que l'évêque ferait chaque année une visite au patriarche pour lui témoigner son respect.

L'histoire des évêques de Castello mentionne, à la date de 1367, l'énergie de l'évêque Paul Foscari, qui cita devant la rote de Rome le doge, pour avoir lésé les droits de son Église. Foscari fut obligé de revenir sur cette démarche hardie, sous peine d'être exilé et de perdre ses titres de noblesse. Il retira la citation et se rendit à Avignon pour soumettre la cause directement au Pape, mais n'en vit pas la fin, la mort l'ayant surpris avant le temps.

On peut citer encore parmi les évêques de Castello : 1° le successeur de Foscari, Giovanni Piacentini, ancien évêque de Padoue, qui s'était attaché au parti de l'antipape Clément VIII et avait été promu cardinal, mais qui fut destitué par Urbain VI; 2° Angélo Cornaro, qui en 1390 fut transféré par Boniface IX au siége patriarcal de Constantinople: Cornaro fut créé cardinal par Innocent VII, et plus tard élu Pape sous le nom de Grégoire XII.

Le dernier évêque de Castello fut Laurent Justiniani, sous lequel le patriarcat de Grado fut transféré à Venise, en 1451. Quelques auteurs voient la cause de cette translation dans des conflits relatifs à la juridiction, élevés entre les évêques de Castello et les patriarches de Grado, qui furent obligés de demeurer à Venise à cause de la pauvreté de Grado. La bulle de Nicolas V, considérant la dignité de la république, la puissance de la souveraineté, la grandeur et la civilisation de la population, l'attachement des Vénitiens au Saint-Siége, la dépendance de Grado vis-à-vis de la république, donne à l'évêque de Castello et à ses successeurs, avec le titre de patriarche, les insignes et les priviléges de ce titre, la dignité, les prébendes, les bénéfices, les droits, les émoluments, les biens meubles et immeubles qui avaient appartenu au patriarcat de Grado, et en forment un seul diocèse.

La dignité des patriarches de Venise, qui avait remplacé celle d'Aquilée et de leurs successeurs à Grado, a, par conséquent, 1200 ans de date. L'origine historique de ce titre ne peut cependant être démontrée. Autrefois l'opinion générale était que le siége d'Aquilée avait été fondé par S. Marc, d'après les ordres de S. Pierre, et que c'était pour ce motif qu'il avait eu dès le principe le titre de patriarcat; mais ce titre ne fut porté que par les Grecs à dater du quatrième siècle. Il fut pour la première fois donné, lors du concile de Chalcédoine, à l'évêque de Rome et aux évêques d'Antioche et d'Alexandrie, les seuls métropolitains d'Orient. Par la suite il fut pris également par les évêques de Constantinople et de Jérusalem, lesquels toutefois demeurèrent subordonnés à leurs métropolitains (1).

En Occident le seul patriarche légitime fut le Pape; mais, au cinquième siècle, les Goths et les Lombards donnèrent le titre de patriarche aux évê-

(1) *Voy.* PATRIARCHES.

Digitized by Google

ques qu'ils voulurent spécialement honorer, sans prétendre que ce titre d'honneur passât nécessairement à leurs successeurs. Dans le fait il n'existe pas de document d'où l'on puisse démontrer que le titre de patriarche ait été donné aux métropolitains d'Aquilée et de Grado durant le schisme. Ce titre ne se rencontre qu'à dater du moment où un évêque catholique fut élevé sur le siége de Grado. Les évêques d'Aquilée obtinrent le titre de patriarche au sixième siècle, après le second schisme. Les évêques de l'antique Aquilée, tant qu'ils demeurèrent dans le schisme, ne furent reconnus par le Pape ni comme évêques légitimes, ni comme métropolitains, ni comme patriarches. Il est vraisemblable que ce titre leur fut donné par les Lombards. Le Pape Adrien se plaint de ce que Paulin, évêque d'Aquilée, ait accepté un titre qui n'appartient qu'à lui, Pape, et il entend par là le titre de patriarche. Dans la suite les Papes consentirent à reconnaître ce titre, à la condition qu'il serait également porté par l'évêque de Grado.

On peut déduire l'autorité des patriarches de Grado de la place qu'ils occupaient, immédiatement après le Pape, dans les conciles, et de la constance avec laquelle les Papes maintinrent l'autorité des patriarches de Grado, malgré l'opposition des patriarches d'Orient.

Quant au titre de *primat de Dalmatie* que portent les patriarches de Venise, voici son origine. Les évêques de Zara, suffragants de Spalato, obtinrent en 1154 le titre d'archevêques. La même année les habitants de Zara reçurent pour leurs évêques les droits de métropolitain sur trois évêques suffragants, savoir les évêques d'Osséro, d'Arbe et de Véglia, qui furent tous trois affranchis de leur subordination à l'égard de Spalato. Les Vénitiens, qui étaient déjà maîtres de Zara, tâchèrent de subordonner Zara au patriarche de Grado dans les affaires ecclésiastiques, pour rehausser l'éclat du siége patriarcal et introduire une plus grande unité dans l'administration de l'Église. Ils parvinrent à leur fin auprès du Pape Adrien IV; mais les habitants de Zara en furent excessivement mécontents et déclarèrent que le Pape avait été trompé par les intrigues des Vénitiens. Ils allèrent si loin dans leur irritation qu'ils chassèrent le gouverneur. Les Vénitiens eurent recours à la force, emmenèrent deux cents citoyens en otage à Venise et y placèrent comme gouverneur le fils du doge défunt. Les habitants de Zara n'en insistèrent pas moins auprès du Pape, déclarant qu'ils n'obéiraient point au patriarche de Grado ; il leur fut répondu par la menace de retirer le pallium à leur archevêque, ainsi que sa juridiction sur les trois suffragants. Quoique les patriarches de Grado et de Venise exercèrent leur juridiction primatiale pendant cinq cents ans, ils eurent toujours à lutter contre l'opiniâtreté des gens de Zara ; ils finirent par se contenter, par amour de la paix, du simple titre de primat de Dalmatie sans exercer aucune juridiction.

A dater de S. Laurent Justiniani, sous l'épiscopat duquel les diocèses d'Olivolo et de Grado furent réunis à Venise, qui devint le siége patriarcal, l'Église de Venise compte trente-quatre patriarches, y compris Mgr Aurélio Mussi, créé patriarche en 1852. L'histoire de ces patriarches est étroitement unie à celle de la république. La république de Venise, aux jours de sa puissance, entra souvent en conflit avec les Papes, et presque toujours à propos de l'administration de l'Église et des affaires spirituelles. La fière république fut plus d'une fois frappée des foudres de l'Église. En 1483 Sixte IV fulmina l'excommunication contre les Vénitiens au sujet de leur guerre avec Ferrare. Jules II

Digitized by Google

jeta, en 1509, l'interdit sur la république, qui avait occupé Faënza. Elle fut également frappée en 1606 par le Pape Paul V pour s'être permis de graves empiétements sur la législation et l'administration de l'Église; pour avoir prescrit aux juges séculiers de juger les clercs, défendu de bâtir aucune église, aucun couvent, d'ériger aucune société religieuse nouvelle, de léguer ou vendre aucun immeuble au clergé sans l'autorisation du sénat. Les Vénitiens, n'ayant eu aucun égard aux représentations réitérées du Pape, furent frappés de l'interdit, et ce fut le dernier qu'un Pape fulmina contre tout un État. Les Vénitiens, fiers de leur puissance, chassèrent les religieux qui voulaient se soumettre à l'interdit, les Jésuites en tête. Les Capucins, les Théatins et les Franciscains purent bientôt revenir; mais les Jésuites n'y furent autorisés qu'en 1657. Le Servite Paul Sarpi chercha à justifier les usurpations du gouvernement vénitien par des écrits qui lui valurent le titre de théologien de la République. Le Pape, dont les Vénitiens n'étaient pas le seul embarras et le seul souci, fut obligé de se réconcilier avec eux et d'approuver presque toutes leurs dispositions législatives. Il leva l'interdit en conséquence de la paix conclue en 1607.

Le patriarcat de Venise perdit son éclat en même temps que la république perdit sa puissance. Le patriarcat rival de l'antique Aquilée s'était péniblement continué dans les évêques d'Udine jusqu'en 1751; il fut supprimé alors et remplacé par les archevêchés d'Udine et de Göriz.

Le clergé et le peuple avaient eu, dès les temps les plus anciens, une part décisive dans le choix des curés de Venise, auxquels l'évêque donnait l'institution. Les fidèles mêmes qui ne demeuraient pas dans la paroisse, mais y avaient des propriétés, avaient droit de participer à l'élection. Au seizième siècle, il fut arrêté que pour être électeur il fallait être paroissien et recevoir les sacrements dans la paroisse. On abolit encore d'autres abus; on défendit d'élire par un mandataire, et l'on décida que, sous peine de nullité, l'élection serait faite par les électeurs réunis dans le chapitre. Tel fut le mode d'élection suivi jusque dans les temps les plus modernes, qui amenèrent de notables modifications. Le patriarche Maffio Girardi prescrivit, en 1474, *quod, in electionibus fiendis de plebanis, primum fiat capitulum per titulatos, deinde parochiani suo more faciant electiones, et quod illic non adsint nisi qui habent domos in ipsa parochia, vel habitant, vel non habitant.* Lorsque les prescriptions du concile de Trente, qui ordonnèrent que l'examen des candidats aux cures serait fait devant l'évêque et les examinateurs préposés par lui, furent introduites dans le diocèse de Venise, on s'adressa au Saint-Siége pour faire approuver quelques élections qui pendant quelque temps avaient eu lieu au mépris des décrets de Trente.

On avait, dans le diocèse de Venise, la louable habitude d'instituer dans chaque église un certain nombre de prêtres qui étaient subordonnés au curé et destinés à un service analogue à celui des chanoines dans les cathédrales. De pieux fondateurs pourvurent aux revenus nécessaires à l'entretien de ces prêtres. Cette coutume se répandit si bien dans Venise qu'en 1420, presque toutes les églises avaient des associations de prêtres de ce genre. Ces associations, dites chapitres, avaient un certain nombre de titulaires.

Au commencement le chiffre des ecclésiastiques de Venise était peu considérable, et il ne dépassa jamais jusqu'au douzième siècle les besoins de la population. Les titulaires (*titulati*),

Digitized by Google

pour répondre aux intentions des fondateurs, c'est-à-dire pour exercer le ministère pastoral et réciter nuit et jour l'office du chœur, demeuraient ensemble près de certaines églises (*vita communis*) ou dans des logements du voisinage. L'office de la nuit cessa lorsque des ordonnances de police, sous prétexte de prévenir des désordres nocturnes, prescrivirent de fermer la nuit les églises. Dans l'origine ces *titulaires* étaient élus par les voisins, *convicini*; plus tard ils le furent par le chapitre, c'est-à-dire par la société des titulaires eux-mêmes; mais, de grands désordres s'étant mêlés à ces élections, Clément VII, dans sa bulle *Ad sacrum B. Petri*, du 7 février 1525, détermina le nouveau mode de ces élections.

Nous devons encore citer une autre bulle nommée *Sixtine*. On sait que le titre originaire de l'ordination sacerdotale était en général un titre de service dans une église déterminée; car primitivement on n'ordonnait prêtres que les ecclésiastiques qui étaient déjà institués auprès d'une église et obligés d'y exercer leur ministère. Ils prenaient part aux revenus ordinaires et aux offrandes des fidèles. Il n'en était pas de même à Venise; les prêtres ordonnés ne recevaient pas immédiatement le droit d'être entretenus aux frais de l'Église, mais uniquement le droit, en cas de vacance, d'être appelés au bénéfice vacant. Le concile de Trente ayant prescrit de n'admettre aux ordres supérieurs que ceux qui pouvaient prouver qu'ils étaient pourvus d'un bénéfice ecclésiastique, ou d'autres moyens d'existence, les ordinations reposant sur un titre qui pourvoyait à l'avenir, mais non au présent, étaient illégales.

Le clergé s'adressa en conséquence au Pape Sixte V, lui exposa combien l'application du décret du concile de Trente serait préjudiciable au clergé de Venise, puisqu'il le diminuerait sensiblement, au détriment du culte et des fidèles, faute d'autre titre que celui d'un service ecclésiastique. Sixte V, appréciant ces motifs, autorisa, par la bulle qui porte son nom, qu'on procédât aux ordinations appuyées sur un titre conforme aux traditions de l'Église de Venise.

On retrouve des traces de monachisme à Venise à dater du neuvième siècle. On voit en effet dans l'histoire de cette république qu'en 819 le doge céda à l'abbé de S. Servilio l'église de S. Hilaire, parce que les moines n'avaient plus de place dans son monastère. Le monachisme prospéra à Venise; on lit dans un décret du synode de 1349 : *De cetero in civitate Rivoalti non possit de novo fieri hospitale, nec monasterium, nec aliquid simile.* Ces monastères de religieux et de religieuses avaient certains usages qui s'écartaient des usages actuels.

En 1379, au temps de la guerre avec Gênes, la république ordonna aux moines de s'armer; ceux-ci refusèrent, parce que cela était contraire à leur vocation, et ils furent expulsés de la ville. Les moines étaient parfois tenus de monter la garde au palais du doge; ils étaient souvent choisis comme commissaires ou exécuteurs testamentaires. La clôture, si fortement recommandée par les Papes et les évêques, était peu observée dans l'origine à Venise, surtout par les religieuses, qui vivaient de leurs propres revenus. Quoique ces jeunes religieuses fussent dès 1487 dirigées par des abbesses et des prieures, elles ne faisaient pas de vœux solennels, ne portaient pas le voile, n'observaient pas la clôture; elles sortaient et souvent finissaient par se marier. Le patriarche Antonio Contarini mit un terme à cet abus. Un autre désordre, fréquent aussi ailleurs, savoir la communauté de demeure des moines et des religieuses dans un même monastère.

Digitized by Google

fut également aboli par des ordonnances réitérées des Papes et des prescriptions sévères des patriarches. Le monachisme se développa sans trop d'entraves, malgré la législation civile toujours empreinte, là comme ailleurs, d'un esprit égoïste et jaloux.

Venise avait encore une autre institution ecclésiastique traditionnelle qui lui était propre, c'était la *congrégation des Neuf*. Dès l'origine il se fonda dans son sein plusieurs congrégations de prêtres et de clercs destinés à enterrer les morts, à entretenir la piété du peuple par des exercices de dévotion qu'on célébrait tantôt dans une église, tantôt dans une autre. La plus ancienne de ces congrégations, dont on ne peut pas assigner la date, est celle du Saint-Ange (*congreg. di S. Angelo*); la seconde, celle de la sainte Vierge, qui date de 1130; la dernière, celle de S. Sylvestre. Chaque congrégation, à la tête de laquelle se trouvait un archiprêtre choisi parmi ses membres, se composait de trois degrés, *parte interna*, *mezza parte* et *parte d'orazione*. La fonction de l'archiprêtre était à vie. Après l'archiprêtre venait l'économe (*massaro*), choisi parmi les membres du premier degré, pour un an, et qui administrait les revenus de la congrégation.

Au commencement les archiprêtres admettaient les neuf membres; en 1354 on arrêta que l'admission serait réservée au chapitre. Les membres du premier degré proposaient d'après l'ancienneté un prêtre de Venise; s'il était admis il faisait partie du dernier degré (*parte d'orazione*); après six ans il s'élevait au second, *mezza parte*, et au bout de six autres années il arrivait au premier, *parte interna*. Le respect que le clergé de Venise témoignait à ces congrégations était si grand qu'il confiait la garde de ses propres droits à ces vénérables sociétés.

Le culte que de tout temps le peuple de Venise rendit à saint Marc, son patron, la renommée de sa magnifique église, l'habitude qu'on a de confondre S. Marc et Venise nous engagent à ajouter quelques mots sur l'origine de cette église, sur les personnes chargées de la surveiller et sur les priviléges dont elle jouissait.

Depuis le moment où les doges de Venise furent institués ces magistrats assistèrent aux offices dans une chapelle particulière, parce qu'on pensait que le peuple les respecterait davantage s'ils ne se mêlaient point à la foule. En 827 deux négociants vénitiens apportèrent d'Alexandrie à Venise le corps de S. Marc et le déposèrent dans la chapelle des doges. On institua des ministres, des chantres, chargés de donner au culte de cette chapelle une dignité conforme au trésor qui lui était confié. Le doge Justiniano Partécipazio conçut le dessein de construire dans la proximité du palais des doges une magnifique église; il légua dans son testament une très-grosse somme à cette destination. L'église devait être bâtie à l'endroit où Narsès en avait élevé une en l'honneur de S. Théodore. Les Vénitiens, jaloux du trésor confié à leur garde, non-seulement contribuèrent à plusieurs reprises à l'achèvement de l'église, mais tinrent secret le lieu où ils avaient déposé les saintes reliques de l'Évangéliste.

Après la mort du doge Piétro Casidiano et de son fils le palais et l'église devinrent la proie des flammes. Venise trembla qu'on n'eût ravi le corps du saint ou qu'il n'eût été brûlé. Le peuple se réunit dans la prière et le jeûne, demanda instamment au Ciel de faire connaître le lieu où le corps du saint avait été déposé, chercha avec un grand soin et finit par découvrir le reliquaire. La joie du peuple fut inexprimable. On prit toutes les mesures nécessaires pour mettre le

Digitized by Google

trésor en sûreté ; le doge, un procurateur de Saint-Marc et le primicier en furent nommés dépositaires. La chapelle privée des doges était administrée par un primicier auquel étaient subordonnés des ministres subalternes. L'église de Saint-Marc avait été dès sa fondation destinée à être la chapelle des doges, parce qu'elle était bâtie contre le palais, érigée avec les fonds recueillis par les doges, dotée principalement par eux. C'est pourquoi les droits du doge sur l'église de Saint-Marc étaient plus grands que ceux d'un patron ordinaire. Les doges nommaient non-seulement le primicier, mais pouvaient, quand il y avait des motifs, le déposer, réglaient l'ordre à suivre dans l'église et disposaient de ses biens, en vertu d'une autorisation pontificale. On comprend d'après cela que les primiciers fussent soustraits à la juridiction des évêques d'Olivolo et de Castello. Les obligations du doge à l'égard de leur chapelle étaient considérées comme si importantes qu'elles étaient comprises dans son serment. Le doge choisissait le primicier, lui proposait les prêtres chargés d'exercer la juridiction spirituelle dans la paroisse, ainsi que les curés des églises et lieux affiliés à l'église des doges ; le primicier leur donnait l'institution canonique, les pouvoirs d'administrer les sacrements. Cette dignité de primicier grandit avec le temps à partir du treizième siècle; elle assura la survivance d'une prélature. Innocent IV accorda au primicier le droit de porter le costume épiscopal, la mitre et l'anneau ; Alexandre V y ajouta le rochet et la cappa magna, avec le pouvoir de donner la tonsure aux clercs dépendant de lui, sans avoir recours à l'autorisation de l'évêque diocésain, et d'accorder des indulgences de quarante jours. Jean XXIII lui permit de donner la bénédiction pontificale en l'absence du légat du Pape ou d'un autre évêque ; Clément VIII l'autorisa à porter dans toutes ses fonctions et toutes les processions solennelles la mitre, la crosse, les insignes épiscopaux ; enfin les chapelains de Saint-Marc reçurent les distinctions des chanoines. Le chapitre de Saint-Marc fut réuni à celui de Saint-Pierre en 1808, et en 1821 une bulle de Pie VII organisa le siége métropolitain actuel.

VALENTINELLI.

VÊPRES, portion de l'office ou du Bréviaire qui forme la prière du soir, et qu'on appelait autrefois *Lucernarium*. Les vêpres sont, dans le Bréviaire romain (1), la contre-partie des *Laudes*, se composant comme celles-ci de cinq psaumes, avec leurs antiennes, d'un capitule, d'une hymne, d'un verset et de son répons, d'un cantique (*Magnificat*), avec son antienne, de l'oraison du jour, à laquelle s'ajoutent souvent les mémoires, les suffrages et les prières. C'est l'unique partie du Bréviaire qui de nos jours encore se dit régulièrement dans la plupart des paroisses, les dimanches et jours de fête, ou plutôt qui est solennellement chantée par le chœur.

VÊPRES SICILIENNES. Le soulèvement des Siciliens contre la domination des Français, que Charles d'Anjou (2), roi de Naples et de Sicile, avait amenés dans la basse Italie, est sous un double rapport du plus haut intérêt pour l'histoire. D'abord ce soulèvement mit des bornes à l'extension de la domination des Français vers l'Orient dans un moment où Charles Ier se préparait à reprendre Constantinople aux Paléologues et à fonder de nouveau en Grèce (alors dite la nouvelle France) la prépondérance française. Puis ce soulèvement fit tout d'un coup de la Sicile le centre de la politique de tous les États maritimes

(1) *Voy.* BRÉVIAIRE.
(2) *Voy.* CHARLES D'ANJOU.

Digitized by Google

du golfe hispano-italien de la Méditerranée, modifia les relations des États, fixa les Aragonais en Sicile, obligea les Français, qui voulaient être maîtres en Italie comme en Allemagne, à se mettre en garde contre l'Occident, et enfin allégea peu à peu le poids de la protection dont les rois de Naples accablaient le Saint-Siége.

Cet événement extraordinaire et inattendu amena aussi de graves changements dans la situation de l'Église. Innocent IV avait lui-même excité les Siciliens à revendiquer contre Frédéric II leur ancienne liberté par la force des armes. En effet, le 31 mars 1282, les Palermitains soulevés accablèrent les Français; le 15 avril Messine se prononça contre le gouvernement de Naples, les villes se constituèrent en républiques et placèrent la Sicile sous la suzeraineté (*dominium*) de l'Église romaine; mais le Pape Martin IV, Français de naissance, n'accepta pas cette suzeraineté. Ce refus détermina l'explosion de la conspiration formée par les grands de Sicile; le parlement sicilien offrit la couronne à Pierre, roi d'Aragon, qui l'accepta au moment où il se préparait à une expédition contre l'Afrique. La sollicitude des Papes changea dès lors de caractère; la Sicile cessa d'être la pomme de discorde des puissances maritimes. Charles d'Anjou avait été roi très-légitime de Sicile; le soulèvement sanglant formé contre lui avait le caractère formel d'une révolte, l'acceptation de la couronne par Pierre d'Aragon celui d'une usurpation. Les Papes furent obligés de renoncer aux avantages que le soulèvement leur avait offerts d'abord; ils durent protéger les droits de Charles d'Anjou, dont ils désapprouvaient la conduite. Il en résulta qu'ils furent presque tous d'accord dans leur manière d'agir à l'égard de la Sicile, qu'ils ne purent néanmoins ramener sous la domination de la maison d'Anjou. Ce qu'il y eut de plus déplorable, c'est que l'hostilité des puissances maritimes de l'Occident, le refroidissement qui naquit entre l'Italie, la France et l'Espagne, firent abandonner la Terre-Sainte dans un moment où elle était vivement attaquée, et où elle devait infailliblement devenir la proie de l'ennemi si l'on ne faisait une puissante diversion en Afrique, si l'on ne dirigeait une formidable expédition contre l'Orient. Aussi, neuf ans après les Vêpres siciliennes, Ptolémaïs succombait; les villes les plus florissantes des côtes de la Palestine étaient changées en monceaux de ruines par les moslémites triomphants.

Ce ne fut que onze ans après la prise de Ptolémaïs que la Sicile se réconcilia avec le Saint-Siége, après une guerre de vingt années, après quatre grandes batailles navales, après la perte de trois grandes provinces, après avoir dissipé inutilement les dîmes de toute l'Europe, le trésor des Papes, les contributions des villes guelfes de l'Italie, 300,000 onces d'or et le sang de bien des milliers de combattants. La Sicile demeura indépendante. Le Pape, qui avait enfin conclu la paix, fut, deux ans plus tard, mortellement outragé par les Français. Trois ans plus tard encore le Saint-Siége fut réduit à la servitude d'Avignon.

Cf. *un Periodo delle istorie Siciliane del secolo XIII, scritto da Michele Amero*, Palermo, 1842, ediz. 2, 1843, et une critique de cet ouvrage remarquable dans les *Annales savantes de Munich*, 1843, nos 184, 185, 186.

HÖFLER.

VÉRACITÉ. La véracité consiste à s'exprimer, par ses paroles, sa physionomie, ses gestes, ses actions, de telle sorte qu'il y ait de l'harmonie entre ce qu'on exprime et ce qu'on éprouve,

Digitized by Google

aux exagérations du rigorisme. Si l'on veut éviter ces inconvénients il faut simplement indiquer par des traits généraux en quoi consistent ces devoirs et ces vertus, et déterminer les limites dans lesquelles ils doivent s'exercer. Il faut, comme nous l'avons dit, que le droit personnel qu'a chacun sur ce dont il a conscience et connaissance soit restreint d'un côté par les exigences de la bienveillance naturelle et de la charité chrétienne, de l'autre côté par les exigences de la prudence. De là deux séries de devoirs et de vertus dont nous venons d'indiquer le caractère général.

Dans la première série nous trouvons : 1° la *sincérité*, qui se laisse aller à l'instinct naturel de la véracité sans avoir égard au profit ou au dommage qui en peut résulter pour celui qui parle ; 2° la *franchise*, qui avoue sans réserve même ce qui peut tourner à la honte de celui qui fait l'aveu ; 3° la *droiture*, qui, partant d'un bon naturel, n'est jamais retenue dans son élan par la crainte qu'on abuse de ses confidences. Quand la sincérité, la franchise, la droiture se réunissent dans un même caractère, il en résulte l'*ouverture du cœur*, à qui il faut les motifs les plus graves pour ne pas, en toutes circonstances, agir avec franchise et sans réserve à l'égard du prochain, et qui, obligée de se taire, ne dissimule pas qu'elle sait ce qu'il lui est interdit de dire, se confond ainsi avec la *loyauté*, l'*honnêteté*, la *probité*, et devient *courage* et *magnanimité* quand la manifestation de la vérité expose à de graves dangers et met en péril des intérêts personnels précieux.

La seconde série comprend comme la première un grand nombre de devoirs et de vertus dont les nuances ne peuvent pas toujours s'exprimer par des termes parfaitement définis. Celui qui les comprend tous est la *discrétion*. On parvient, grâce à des dispositions naturelles et à un long travail sur soi-même, à la discrétion, qui consiste à retenir la vérité dès qu'on sent qu'elle peut nuire ou avoir le plus léger inconvénient. La discrétion est un devoir strict pour ceux qui, par leur état, leur vocation, leurs relations, sont dans le cas d'apprendre sur autrui plus que n'en sait le public, plus qu'on ne lui en dit d'ordinaire, comme les prêtres, les médecins, les domestiques, etc. Mais, abstraction faite du devoir strict qu'impose à cet égard l'état, il y a d'autres circonstances qui commandent la discrétion ; on dit souvent sur le prochain des paroles qui, au premier abord, semblent tout à fait innocentes, et qui peuvent lui devenir fort nuisibles si on en abuse, si, pour d'autres plus instruits, elles sont comme une révélation de ce qui devait rester caché.

Puis il y a des vérités qui, vu leur valeur et leur sublimité, ne doivent pas être profanées dans les entretiens vulgaires de la vie quotidienne, quand surtout elles risquent d'être mal comprises, méprisées, ou qu'on en abuse (1).

Enfin la haute destinée du Chrétien exige qu'il s'abstienne non-seulement de ce qui peut nuire, mais de ce qui est inutile, sans but, puisqu'il devra rendre compte de toutes les paroles oiseuses (2).

Si l'on songe qu'en dehors de certains tempéraments particuliers l'homme n'est pas poussé par un instinct naturel à taire la vérité comme il est porté à la dire, on comprendra pourquoi l'Écriture recommande beaucoup plus les obligations et les vertus de la seconde série que celles de la première, pourquoi elle exhorte à modérer sa langue, à veiller sur ses discours, à

(1) *Matth.*, 7, 6.
(2) *Ib.*, 12, 36.

Digitized by Google

être prudent dans ses paroles, en un mot pourquoi elle recommande bien plus la discrétion que la sincérité, la franchise, etc., etc., non pas que ces dernières vertus aient une moindre valeur à ses yeux que les premières, mais parce qu'elle sait que celles-ci sont plus difficiles à pratiquer que celles-là.

ABERLÉ.

VERDEN (*évêché*). Il fut fondé par Charlemagne en 786, suivant la croyance commune. On n'a plus l'acte de cette fondation, du moins celui qu'Adam de Brême donne en l'an 788 (1) n'est pas authentique; mais Lappenberg (2) et Erhard (3) considèrent comme tel le document suivant, d'où pourrait bien provenir celui d'Adam : « Le roi Charles, Nous faisons savoir que nous avons vaincu les Saxons et les avons amenés à la grâce du baptême. Ayant divisé leur pays, d'après l'ancienne coutume des Romains, en provinces et en diocèses, avec des limites déterminées, nous avons institué à Phardum (Verden) une église et un siége épiscopal, et, après nous être entendu avec l'archevêque Lullus de Mayence, nous l'avons subordonné à cette métropole. Au lieu qui s'appelle Brême nous avons érigé un siége épiscopal encore plus élevé, après nous être entendu avec le Pape Adrien, et après lui avec le Pape Léon; nous avons transmis l'une de ces Églises à Wilbert, l'autre à Willehad. »

Cet acte doit avoir été rédigé entre 795 et 800.

Anschaire dit en outre que S. Willehad fut sacré évêque de Brême le 13 juillet 787. Giefers (4) oppose ces motifs à Rettberg (5), qui fait de Verden, à cette époque, une station de missionnaires, mais non encore un évêché. Par conséquent Rettberg rejette S. Suibert, qu'on cite habituellement comme le premier évêque de Verden, disant qu'il fut simplement abbé de Kaiserswerth et qu'on a confondu Werth et Verden (1). Rettberg est tenté de considérer comme premier prêtre missionnaire ou coadjuteur de Verden Patto (Pacificus, Pazzo), qui, d'après le nécrologe de Foulde, mourut en 788. On le nomme aussi abbé d'Amorbach, ainsi que l'évêque Tanko, ou Tagko (qui est cité dans le Martyrologe de 808 au nombre des saints martyrs).

La chronique de Verden cite ensuite les quatre suivants : Hortyla, Leyuld, Kortyla et Ysengher, qui étaient peut-être les vicaires de l'évêque absent.

Haruch fut sans conteste évêque en 830. Le diocèse de Verden embrassait surtout le Sturmgau et le Bardengau. Les limites vers le diocèse de Brême allaient, d'après Adam de Brême (2), depuis le Weser jusqu'à la Lühe, puis de l'Elbe jusqu'à la Bille, et ce canton fut plus tard incorporé à Ratzebourg (3). La partie du diocèse de Verden qui touchait aux bords de la mer Baltique jusqu'à la Péene fut, en 952, adjugée à l'évêché d'Oldenbourg ou d'Aldenbourg. La principauté de Lunebourg et une partie de la vieille Marche appartenaient aussi à Verden, qui peu à peu perdit tous ses domaines de l'autre côté de l'Elbe et ne fonda de souveraineté territoriale que dans le Sturmgau.

Nous ne pensons pas, avec d'autres auteurs, que ce siége épiscopal ait primitivement été à Bardevick.

Après Haruch le diocèse fut administré par :

7. Haligad (839-845).

(1) I, 12.
(2) *Recueil de Documents hambourgeois*, I, 7.
(3) *Regesta Westphal.*, p. 73.
(4) *Revue cathol.* de 1851, sur la fondation du diocèse de Paderborn.
(5) *Hist. eccl. de l'Allem.*, II, p. 455.

(1) *Voy.* SUIBERT.
(2) L. c., I, 12.
(3) *Voy.* RATZEBOURG.

Digitized by Google

8. Walter ou Gauthier, qui mourut entre 864 et 867.

9. Herluf. La plupart de ces évêques étaient étrangers. (Ici il y a une lacune jusqu'au 12e évêque.)

12. Wigbert ou Wipert, jadis chapelain de Louis le Germanique, obtint, le 4 mars 875, de grandes immunités en faveur de Verden. A sa demande le Pape Étienne VI (1er juin 891) approuva le couvent fondé par Walbert à Wildeshaüsen (1). Wigbert fonda en outre le premier monastère de Lunebourg († 8 septembre 908).

13. Bernarius († 20 octobre 913).

14. Adelward († 933 ou 957), proche parent de l'archevêque de Brême Adaldag.

15. Amelung fonda, avec son frère Hermann, duc de Saxe, le couvent de Saint-Michel de Lunebourg († 5 mai 962).

16. Bruno, parent du précédent († 7 mars 976).

17. Herpo, autrefois chapelain de l'archevêque Adaldag († 19 février 993).

18. Bernarius II († 23 juillet 1013). Il avait eu des démêlés avec Hambourg-Brême au sujet de Ramelsloh, qui était situé dans le diocèse de Verden et avait été attribué à Brême par Othon III (?) (2).

19. Wicher († 1031).

20. Ditmar († 1034).

21. Bruno, frère du célèbre Ditmar de Mersebourg († 1049).

22. Sigebert ou Sezzo († 1060).

23. Richbert († 1084 ou 1085).

24. Hartwich († 1097).

25. Mazo († 1116).

26. Ditmar II, évêque depuis 1137, fut un des chefs de la croisade de 1137 († 1148).

27. Hermann mourut de la peste en Italie le 11 août 1167. En même temps que lui et de la même maladie moururent les évêques de Liége, de Ratisbonne, d'Augsbourg, de Spire, de Zeitz, l'archichancelier de l'empire, et Barnald, archevêque de Cologne (1).

28. Hugues mourut en 1180.

29. Tamo († 1188).

30. Rodolphe prit, avant d'être élevé sur son siége, la croix des mains de l'empereur Frédéric Ier. Il assista à la croisade de 1197 à 1199 († 1205).

31. Iso († 1230).

32. Luder († 1251), après une guerre contre Conrad, comte de Wolpe.

33. Gérard Ier, comte de Hoya, administra jusqu'en 1268.

34. Conrad, fils d'Othon de Brunswick († 1300). Pendant ses démêlés avec Giselbert, archevêque de Brême, la cathédrale de Verden fut consumée par un incendie; Giselbert, ému de cette catastrophe, aida Conrad à rebâtir son église.

35. Frédéric († 1312).

36. Nicolas acheva la cathédrale († 1332).

37. Jean de Hake, institué par le Pape, devint plus tard évêque de Freysing et mourut en 1349 à Avignon.

38. Daniel de Wichtrich fut également nommé par le Pape. En 1354 il fut accusé par son chapitre à Mayence et à Avignon. Il mourut excommunié à Cologne, entre 1359 et 1363.

39. Gérard II von dem Berg devint, en 1365, évêque de Hildesheim († 1398) (2).

40. Rodolphe II, Rühle, avait été chancelier de l'empereur Charles IV et rédacteur de la Bulle d'or († 1367).

41. Henri de Langeln († 1381).

42. Jean de Zesterfleth gouverna sagement jusqu'en 1388.

43. Othon, fils de Magnus, duc de Brunswick, qui fut bientôt après archevêque de Brême († 1406).

(1) Jaffé, *Reg. P.*, 298.
(2) Id., l. c., p. 245.

(1) Remling, *Histoire des évêques de Spi*, 1852, I, 403. Ficker, *Rainald de Dassel*, 1850, p. 118.
(2) Kratz, *la Cathédrale de Hildesheim*, 1840, p. 296.

Digitized by Google

Après cet évêque il y eut quelque confusion dans l'histoire de Verden.

44. Le Pape Boniface IX nomma, en 1395, le célèbre Diétrich ou Théodoric de Niem (1) évêque de Verden; mais celui-ci renonça bientôt à ce siége et se retira en Italie en 1399.

45. Conrad II de Vechta n'est pas toujours compté dans la série des évêques de Verden. Il fut, après 1411, nommé archevêque de Prague, et mourut en 1431.

46. Conrad de Soltau était déjà évêque en 1400. Il avait été professeur à Heidelberg. C'était un fort savant homme. L'empereur Robert du Palatinat l'envoya, en 1401, au Pape Boniface IX. Le Florentin Salviati dit de cette ambassade, en date de 1401 : « Nous rencontrâmes à Rome l'ambassadeur de l'empereur Robert du Palatinat. C'était un opulent prélat, qui vivait avec éclat et était docteur en théologie; il se nommait Conrad de Verden. Notre mission était de supplier ensemble le Pape de couronner le nouvel empereur. Nous nous rendîmes donc tous, le 25 février 1401, auprès du Saint-Père, et l'évêque de Verden parla au nom de l'empereur, en notre nom et en celui des ambassadeurs de Padoue. Il parla fort bien et nous confirmâmes ce qu'il avait dit. Le 24 mars eut lieu une nouvelle audience; nous attendîmes en vain l'évêque de Verden (2). » Conrad avait obtenu du Pape d'être transféré à Lunebourg; mais une bulle du 13 avril 1402 révoqua cette translation. Conrad, que Spangenberg nomme un débauché et un épicurien, mourut en 1409 à Rotenbourg et fut inhumé à Lunebourg.

47. Le Pape Grégoire XII, à la demande de Robert, nomma alors Ulric d'Albach, tandis que le chapitre élisait Henri II. Ulric renonça en 1417, devint évêque de Seckau, et mourut en 1432.

48. Henri II, comte de Hoya, n'entra qu'en 1426 dans la paisible possession de l'évêché et mourut en 1441. Il aliéna et dissipa beaucoup de biens du diocèse.

49. Jean III, d'Asel, près de Hildesheim, fut un prélat énergique et eut de grands démêlés avec Brême, Brunswick et Hoya. Parvenu à un grand âge il tomba en enfance, renonça à ses fonctions et mourut deux ans après (1472).

50. Barthold de Landsbergen devint, au bout de onze ans, évêque de Hildesheim, tout en gardant le siége de Verden. C'était un prélat pieux, savant et sévère († 1502).

51. Le chanoine Barthold de Landsbergen, neveu du précédent, ayant refusé la nomination qu'avait faite de lui le chapitre, celui-ci élut Christophe, duc de Brunswick-Wolfenbuttel, qui était mineur, et qui, en 1511, associa au titre d'évêque de Verden celui d'archevêque de Brême. Ce fut sous son administration que la réforme envahit Brême et Verden. Le premier prédicateur de la réforme à Brême fut, en 1522, Henri de Zütphen, qui, en 1524, fut brûlé par les gens de Ditmar. En 1525 on administra la sainte communion sous les deux espèces. En 1529 il fut défendu (à Brême) d'assister à la messe dans la cathédrale. La démocratie se jeta, ici comme par tout le Nord, dans les bras de la réforme. Les *Cent* (commission prise dans la bourgeoisie) pénétrèrent en 1532 dans la cathédrale, et fermèrent devant les vicaires et les chanoines, qui étaient au chœur, les livres latins d'office. En 1547 les chanoines furent mis en fuite ou apostasièrent. La réforme triompha dans Stade en 1542; mais dans le diocèse de Verden l'archevêque Christophe sut conserver une telle influence que les novateurs durent attendre sa mort pour atteindre leur but. Maurice fit, en 1525, une ligue contre les novateurs avec le

(1) *Voy.* Diétrich de Niem.

(2) *Voir* Reumont, *Documents pour servir à l'histoire d'Italie*, 1853, I, p. 160.

Digitized by Google

chapitre, le clergé et le chapitre de Minden. L'archevêque déploya une grande rigueur et fut énergiquement secondé par son coadjuteur, que Luther appelait un hypocrite, un impie, un drôle. L'archevêque fut du reste abandonné de tous les côtés et haï de tout le monde. Les villes et les états s'entendirent pour embrasser la cause de la réforme. La révolution triompha en 1542 à Buxtehude. La ville de Lunebourg se distingua glorieusement par son attachement à l'ancienne foi; le magistrat et les bourgeois les plus considérables résistèrent pendant quelque temps à l'agitation révolutionnaire. En 1530 arrivèrent des prédicateurs; mais ils furent obligés de quitter le terrain l'année suivante. Les novateurs envoyèrent alors Urbain Rhégius. Celui-ci obtint un ordre qui convoquait à l'hôtel de ville les prêtres et les moines, sommés de déclarer ce qu'ils avaient à reprendre dans les sermons du réformateur. On les renvoya en les engageant à ne pas parler de la nouvelle doctrine. Le peuple se souleva et les moines furent chassés.

Le duc Ernest de Brunswick-Lunebourg fit tout ce qu'il put pour le triomphe de la réforme. Il envahit de sa personne, à plusieurs reprises, les couvents d'hommes et de femmes et en contraignit les habitants à l'apostasie. Enfin les derniers couvents succombèrent aux abus de la force (1). Le concours de l'empereur, qu'invoqua l'archevêque de Brême, ne fut pas longtemps utile. Le propre frère de Christophe conseilla au chapitre de Brême, qui avait apostasié, de destituer et d'emprisonner l'évêque. La mort le délivra à l'âge de soixante-dix ans, à Tangermünde, en terre étrangère (22 janvier 1558).

52. Le duc George, frère de Christophe, évêque de Minden depuis 1553, devint alors archevêque de Brême et évêque de Verden; il resta extérieurement attaché à l'Église, mais il laissa agir les novateurs, tomber le célibat des prêtres, accorda le calice aux laïques et approuva les nouveaux usages. Il mourut le 4 décembre 1566 à Verden.

53. Éberhard de Holle, évêque de Lubeck depuis 1561, coadjuteur de Verden depuis 1564, succéda au duc George. Ce faux évêque abolit complétement le Catholicisme à Verden comme à Lubeck. En 1567 il fit abolir par son chancelier Borcholt la messe, sans perdre la faveur de l'empereur Maximilien II. Il mourut à Lunebourg en 1586.

54. Philippe-Sigismond, fils de Jules, duc de Brunswick-Wolfenbuttel (1591, évêque d'Osnabruck), administra comme prince temporel jusqu'en 1623.

55. Jean-Frédéric, coadjuteur de Verden depuis 1619, d'Halberstadt depuis 1623, renonça en 1622 à l'évêché de Schwérin en faveur de son frère Ulric. En 1624 il devint aussi coadjuteur d'Osnabruck. Lors de la paix de Lubeck (1629) les deux frères, Jean-Frédéric et Ulric de Schleswig-Holstein, furent obligés de renoncer à leurs diocèses de Brême, Verden, Halberstadt et Schwérin. Le chapitre de Verden élut le comte Barthold de Königseck, domicellaire de Cologne, Catholique, et le proposa à l'empereur et au Pape. Urbain VIII nomma, par sa bulle du 26 janvier 1630, François-Guillaume, comte de Wartenberg, seigneur de Wald, évêque d'Osnabruck depuis 1624, évêque de Verden. L'entrée du nouvel évêque, le 1er mai 1630, fut splendide; le 2 mai il reçut l'hommage des états; le 8 mai il convoqua le clergé à un synode. On nomma des curés catholiques dans toutes les paroisses. Malheureusement la même année Gustave-Adolphe envahit l'Allemagne; Jean-Frédéric, qui

(1) Schlégel, *Hist. de l'Église et de la Réforme du nord de l'Allemagne et du Hanovre*, t. II, 49-58, 185-188.

Digitized by Google

administrait encore Brême et portait le titre d'archevêque, entra dans Verden à la tête d'une armée en 1631, et fit dire aux Catholiques qu'ils eussent à chasser sur le champ du pays la prétraille et les ligueurs. En 1635 et 1636 le diocèse de Verden tomba aux mains de Frédéric, prince de Danemark. Après la mort de Jean-Frédéric de Brême, en 1634, Frédéric obtint aussi l'archevêché de Brême (1639). Ce Frédéric, 48e archevêque de Brême et 55e évêque de Verden, monta, sous le nom de Frédéric III, en 1648, sur le trône de Danemark.

La même année l'archevêché de Brême et l'évêché de Verden furent tous deux, sous le titre de duché, inféodés à la couronne de Suède pour la dédommager des frais de la guerre. Verden avait été complétement ruiné. Malgré la lumière du *nouvel Évangile*, qui l'avait visité, on y brûla encore, en 1617, cinq sorcières. Le premier superintendant ecclésiastique, maître Rimphof, justifia la croyance aux sorcières dans son écrit intitulé *le Roi des Dragons*. Cependant, en 1652, la Suède abolit les procédures criminelles pour cause de sorcellerie, ce qui n'empêcha pas le duc François II de faire brûler beaucoup de sorcières dans le pays de Hadeln, tandis qu'on en noya une quantité dans l'Ost-Frise.

Nous intercalerons ici la série des archevêques de Brême-Hambourg, qui n'a pas été donnée à l'occasion des divers évêchés du nord de l'Allemagne.

1	S. Wilehad, évêque de Brême,		787-789
2	Wileric,	»	789-837
3	Lenderic,	»	837-846
4	Ansgar, archevêque de Hambourg-Brême,		848-865
5	Rembezt,	»	— 888
6	Adelgaire	»	— 909
7	Roger, archevêque,		1909-916
8	Reginward,	»	— 917
9	Unno,	»	— 935
10	Adaldag,	»	— 988
11	Libentius,	»	— 1013
12	Unwan,	»	— 1029
13	Libentius II,	»	— 1032
14	Hermann,	»	— 1035
15	Betelin Alebrand,	»	— 1043
16	Adelbert,	»	— 1072
17	Liemar,	»	— 1101
18	Humbert,	»	— 1104
19	Frédéric Ier,	»	— 1123
20	Adelbert II,	»	— 1148
21	Hartwich Ier,	»	— 1168
22	Baudouin Ier,	»	— 1178
23	Siegfried,	»	— 1184
24	Hartwich II,	»	— 1208
25	Waldemar (1),	»	— 1211
26	Gérard Ier,	»	— 1217
27	Gérard II,	»	— 1257
28	Hildebold,	»	— 1273
29	Giselbert,	»	— 1306
30	Henri Ier,	»	— 1306
31	Jonas,	»	— 1327
32	Burchard,	»	— 1344
33	Othon Ier,	»	— 1348
34	Godefroi,	»	— 1367
35	Albert II,	»	— 1395
36	Othon II,	»	— 1406
37	Jean II,	»	— 1421
38	Nicolas résigne en 1435,		† 1427
39	Baudouin, archevêque,		† 1442
40	Gérard III,	»	— 146
41	Henri II,	» en même temps évêque de Munster,	» † 1496
42	Jean III, Rode,	»	† 1511
43	Christophe de Lauenbourg (2),	»	— 1558
44	Georges.	»	† 1566
45	Henri III de Brunswick	» et évêque de Paderborn et d'Osnabruck depuis 1577,	

(1) *Voy.* SCHLESWIG.
(2) *Voir* plus haut.

Digitized by Google

embrasse le luthéranisme; il meurt d'une chute de cheval. 1585

46 Jean-Adolphe, fils du duc de Schleswig-Holstein, âgé de dix ans, devient duc régnant du Schleswig-Holstein en 1590 et renonce à Brême en faveur de son plus jeune frère

47 Jean-Frédéric en 1629

48 Frédérie II termine la série des archevêques de Brême et meurt en 1670

La couronne de Suède s'empara en 1650 des chapitres de Brême et de Verden et de leurs revenus. En vain les chapitres réclamèrent en 1653 et 1654 à Ratisbonne. En revanche un recez du 23 janvier 1652 garantit les droits du chapitre de Hambourg.

Le Catholicisme, chassé de Verden, sembla vouloir y rentrer de nouveau. Bernard de Galen, prince-évêque de Munster, allié au Danemark, conquit, en 1576, Verden et Brême, et nomma gouverneur en son nom le grand Nicolas de Zitzwitz, abbé de Huysbourg (1). Mais, en 1680, Ferdinand de Furstenberg, successeur du prince-évêque Bernard († 1678), renonça à la possession de Verden et de Brême, qui firent retour à la Suède.

En 1719 ce fut le Brunswick-Lunebourg qui entra en possession des duchés de Brême et de Verden, tandis que peu à peu la ville de Brême fut reconnue ville libre de l'empire.

Lorsqu'en 1802 le Hanovre obtint le diocèse d'Osnabruck, il fallut qu'il renonçât à la cathédrale de Brême, et le chapitre existant encore à Hambourg dut également se démettre de ses droits. En 1810 Brême et Verden furent attribués au royaume de Westphalie, et la même année incorporés à l'empire français. Vers la fin de 1813 Brême et Verden furent rendus au Hanovre; cependant Brême demeura ville libre avec un petit territoire.

(1) Voir *Hist. de l'abbaye de Huysbourg*, de Van Ess, 1810, p. 26-42.

Cf. 1. *Necrologium Verdense, vel regula chori per decanum Hemonem de Mandelslo scripta*, 1525.

2. Pratje, *Détails anciens et nouveaux sur les duchés de Brême et de Verden*, Stade, 1769-81. — 1842.

3. Id., *les Duchés de Brême et de Verden*, 1757-62.

4. Lappenberg, *Esquisse d'une histoire du duché de Brême.*

5. Pratje, *Bibliothèque de Brême et de Verden*, Hambourg, 1753-60.

6. Id., *Histoire abrégée de l'Église des duchés de Brême et Verden*, Stade, 1776.

7. Spangenberg, *Chronique ou biographie de tous les évêques du diocèse de Verden-Hambourg*, 1721.

8. Schlichthorst, *Documents pour servir à l'histoire ancienne et moderne des duchés de Brême et de Verden*, Hanovre, 1796-1806.

9. Délius, *Frontières et divisions de l'archevêché de Brême*, Wernigerode, 1808.

10. Wedekind, *Chronographie des évêques de Verden*, dans des notes sur quelques historiens de l'Allemagne du moyen âge, Hambourg, 1821.

11. Pierre de Kobbe, *Histoire et géographie des duchés de Brême et de Verden*, Göttingue, 1824.

12. Carsten Misegaes, *Chronique de la ville libre hanséatique de Brême*, 1838.

13. Pfannkuche, *Hist. anc. de l'anc. diocèse de Verden*. Hamb., 1830.

La même, *Notice sur Verden*, dans les Archives patriotiques de la basse Saxe.

14. Lappenberg, *Sources de l'histoire de l'archev. et de la ville de Brême*, Hamb., 1841, in-4°.

Digitized by Google

15. Lappenberg, *Recueil de documents hambourgeois.*

16. Duntze, *Hist. de la ville libre de Brême*, Brême, 1845-1851, 4 v.

A la suite de la réforme le Catholicisme avait complétement disparu des diocèses de Brême, de Hambourg et de Verden. Le petit nombre de paroisses catholiques qui se trouvent aujourd'hui dans ces diocèses est d'origine moderne. Il se forma, de 1589 à 1604, une paroisse nouvelle à Hambourg-Altona, et elle se maintint à travers de longues souffrances jusqu'à nos jours. Les Catholiques de Hambourg et de la paroisse d'Altona, qui en est séparée, s'élèvent de 5 à 8,000, dont 3,000 nés dans le pays.

En 1850 parut une *Histoire des paroisses catholiques de Hambourg et d'Altona*, Schaffhouse. La création d'un évêché de Hambourg, tentée en 1839, échoua par suite de l'influence de la Prusse (1).

A Stade, non loin de ces deux villes, il y avait, durant la guerre de Trente-Ans, un collége de Jésuites (1628-1632). Le 5 mai 1632 Pappenheim quitta Stade et emmena avec lui les Catholiques et les religieux. Le Jésuite Wernich parvint à sauver les vases sacrés du collége des Jésuites et les confia à la paroisse de Hambourg-Altona (2).

A Lunebourg, il s'est formé depuis 1852 une nouvelle paroisse; les Catholiques ont acheté une école, une maison pour le curé et une place pour bâtir une église. Il y a environ 400 fidèles (3).

Les paroisses de Celle, qui a 466 âmes, et de Hanovre, qui compte 1713 âmes, remontent au dix-huitième siècle; elles furent spécialement favorisées par l'impératrice Marie-Thérèse.

Il y a depuis près de trente ans à Nienbourg sur le Weser un prêtre catholique qui remplit les fonctions d'aumônier des militaires placés dans ces parages. Il peut y avoir environ 75 Catholiques à Nienbourg et autant à Verden. C'est là tout ce qui reste du Catholicisme de l'antique diocèse de Verden. La fondation de Ferdinand, de 1682 (1), paye deux ecclésiastiques à Brême. Brême est l'unique paroisse dans ces missions du Nord, sur lesquelles il est difficile de trouver des renseignements précis. A Bremerhave il y a un prêtre qui s'occupe surtout des Catholiques étrangers. Du reste il n'y a ni chapelle, ni école; tout manque.

Quant aux paroisses de la haute et basse Saxe, de la Poméranie, de la Marche, du Mecklenbourg, du Danemark, de la Suède, etc., il existe de nombreux renseignements, et l'on ferait facilement l'histoire de ces missions septentrionales. Nous avons dit le nécessaire sur Schleswig; nous reparlerons de Lubeck à l'article VICELIN.

GAMS.

VERDUN (ÉVÊCHÉ DE). On cite d'ordinaire comme premier évêque de Verdun S. Sanctinus, que saint Denys aurait envoyé dans les Gaules (2).

On en fait aussi le premier évêque de Meaux. Après lui on nomme :

Saint Maur;

Saint Salvin;

Saint Arator, dont on trouva le corps au temps du roi Lothaire, et dont le

(1) P. 297, l. c.

(2) P. 53, l. c. Kobbe, *Hist. de Brême-Verden*, II, 249. Schlégel, l. c., III, 546.

(3) *Gazette du Dimanche de Munster*, du 16 novembre 1851.

(1) L'histoire de cette fondation se trouve dans l'ouvrage cité sur Hambourg et Altona, p. 95, et dans le supplément d'Otto Mejer, *la Propagande*, II, 1853, p. 314-323.

(2) Calmet, *Hist. de la Lorraine. Annuaire hist. de la ville et du diocèse de Verdun*, 1775. *Le Catholique de* 1821, I, 182.

Digitized by Google

tombeau fut glorifié par de nombreux miracles (1).

Mais le premier évêque dont l'épiscopat soit authentique fut Pulchronius, qui fit de nombreux miracles (450-470).

2. Le second fut Possessor.

3. Sous Firmin (486-498) les habitants de Verdun résistèrent au roi Clovis. Firmin mourut pendant le siége de la ville. Le prêtre Euspicius parvint à réconcilier Verdun et le roi Clovis; toutefois ce ne fut pas Euspicius qui succéda à Firmin, mais bien

4. S. Viton (529). Ce fut dans la célèbre abbaye de S. Viton que vécurent plus tard les historiens de Verdun, Berthar et Laurent.

5. Désiré, qu'il ne faut pas confondre avec l'évêque de Bourges et d'Alby du même nom, après avoir beaucoup souffert de la part de Théodoric, roi de Metz, parvint à l'épiscopat et soumit au roi une pétition efficace en faveur des malheureux habitants de Verdun. Le roi emprunta 7000 pièces d'or qu'il leur donna. Les gens de Verdun reprirent courage, s'adonnèrent au commerce, devinrent riches, et sont encore, dit Grégoire de Tours, des gens d'importance (2). Après la mort de Désiré (550) on lui donna pour successeur

6. Agéricus (3), qui, dans ces temps barbares, eut beaucoup à souffrir et prit une position éminente dans l'Église et l'État (4). Le saint prélat mourut après de longues souffrances (588), et fut inhumé dans l'église de Saint-Michel, qu'il avait bâtie, qui fut nommée, avec le couvent attenant, l'abbaye de Saint-Ageric, et appartint à la congrégation des Bénédictins de S. Viton (5). L'abbé Buciovald aspira à l'honneur de l'épiscopat sans l'obtenir, car l'influence du roi Childebert fit, avec le consentement des citoyens de Verdun, élire

7. Charimères, secrétaire intime du roi, au grand déplaisir de Buciovald, que son orgueil fit surnommer Buccusvalidus (1).

8. Ermenfred, (621).

9. Godo († 623 ?), qui assista au célèbre concile de Reims de 625.

10. S. Paul, « dont le souvenir est immortel, » qui était moine du couvent de Tholey, près de Saint-Wendel, mais non, comme on l'a dit, frère de S. Germain de Paris (2), administra au temps de Dagobert (648). Un neveu du roi, Grimo, par amour pour S. Paul, son précepteur, lui fit cadeau de l'abbaye de Tholey. Paul, qui trouva l'Église de Verdun fort appauvrie, acquit pour elle des biens considérables et l'édifia par ses vertus et ses miracles. Nous avons une lettre de Désiré de Cahors à Paul et deux lettres de celui-ci à Désiré. Les trois lettres se trouvent dans Migne (3). On lit une vie de S. Paul et un commentaire très-explicite sur cette biographie dans les Bollandistes, au 8 février (4). Paul mourut en 648.

Il eut pour successeurs :

11. Gisloald (665).

12. Gérebert (689).

13. Armoin (701).

14. Agrebert (709).

15. Bertholanius (715).

16. Abbo (716).

17. Peppo (716-722), qui s'attacha à Charles-Martel et en obtint de grands biens pour son Église.

18. Volchisius (729).

19. Agroin (732), après lequel le siége fut quelque temps vacant.

(1) Pertz, t. IV, *Gesta episc. Verdun.*
(2) Greg. Tur., *Hist. Fr.*, III, 34.
(3) *Ib.*, l. c., III, 35; VII, 44; IX, 8, 10, 12.
(4) Fortunat. III, carm. 29 et 30.
(5) Cemtius, ad ann. 562.

(1) Grég., IX, 23.
(2) Mabillon, *Acta*, II, 268.
(3) *Patr.*, t. LXXXVII, p. 261. Cf. p. 211, qui renferme l'histoire de S. Paul.
(4) T. II, p. 169-173.

Digitized by Google

20. Madelvéus (735-776), juste et saint homme. L'église principale de Verdun ayant été incendiée, Madelvéus la fit rebâtir, entreprit un pèlerinage à Jérusalem, et en rapporta de précieuses reliques et un magnifique calice. Il mourut à Neuville en 768. On trouva au bout de quarante ans son corps intact. Après lui le siége fut vacant pendant vingt-deux ans. Il perdit des biens considérables sous Charlemagne.

21. Amalbert était alors coadjuteur.

22. Pierre ayant livré à Charlemagne la ville de Pavie (774) reçut en récompense le siége de Verdun. Il tomba toutefois en disgrâce, sans pouvoir pendant douze années reparaître devant Charlemagne. Enfin, au concile de Francfort, il fit reconnaître son innocence (794). Le roi lui rendit sa faveur, le combla d'honneurs, et n'eut pas de cesse qu'il n'eût convaincu le prélat qu'il ne gardait aucun souvenir de ses anciens griefs (1). Pierre demeura évêque jusque vers 815; son Église perdit beaucoup de domaines durant son épiscopat.

23. Austramus, ancien aumônier de la cour et grand-chantre, occupa le siége de Verdun pendant cinq ans.

24. Hériland, faible de corps, assista à de nombreux malheurs qui frappèrent son Église. Au bout d'un épiscopat de vingt-quatre ans (834 ?) il eut pour successeur, à la demande des fidèles de Verdun,

25. Alduin ou Hildin, qui fut nommé par Louis le Débonnaire. Ce prélat, Allemand de naissance, bâtit beaucoup d'églises. Après la guerre de Lorraine il tomba dans la disgrâce de l'empereur Lothaire et mourut à Verdun en 847, accablé de tristesse et de chagrin. Il avait été plein de bonté et de charité.

26. Hatto ou Otto (847-870) trouva tout en désarroi et rétablit l'ordre partout. Il commença et acheva presque entièrement la nouvelle cathédrale. Lothaire lui fit de grandes donations. Otto fut impliqué dans les discussions connues que fit naître le mariage de Lothaire II et prit parti pour le roi contre le Pape Nicolas Ier. Le Pape, ayant en vain adressé deux lettres aux évêques de Lorraine pour qu'ils s'élevassent contre le scandale dont ils étaient témoins, leur écrivit pour la troisième fois, leur mandant qu'il avait excommunié Walrade. Il leur prescrivit, sous peine d'excommunication, de promulguer sa sentence contre Walrade et de lui faire connaître, par leurs lettres ou leurs envoyés, la manière dont Lothaire vivait avec sa femme Teutberge. Il ajoutait que, s'ils n'avaient pas d'occasion, ils pouvaient ne pas envoyer de députés : « Mais nous excluons, comme de juste, de cette condescendance l'évêque de Verdun, auquel nous ordonnons par les présentes de nous adresser non-seulement ses lettres, mais un député spécial de son clergé, sans retard ni excuse (1). » La même année (13 novembre 867) Nicolas Ier mourut; l'évêque Otto décéda le 1er janvier 870, cinq mois après Lothaire II; son épiscopat avait duré vingt-trois ans. Il fut inhumé dans l'église de Saint-Silon.

27. Bérard (de 870 à 880) acheva la cathédrale, introduisit la vie canonique parmi le clergé de sa ville épiscopale, et montra aussi « aux prêtres de la campagne la voie du salut. » Il mourut le 31 décembre 879 et fut inhumé à Tholey.

28. Dabo ou Diethmar administra jusqu'en 923.

C'est ici que s'arrête l'histoire de Verdun, écrite par le moine Berthar de Saint-Viton, qui fut chanoine sous Otto, l'ami de son successeur, et dédia à l'é-

(1) Pertz, *Mon. Germ.*, t. I, p. 73. Migne, *Patr.*, t. XCVII, p. 195.

(1) Mansi, XV, 815. Jaffé, *Reg. P.*, 253. *Nicolai P. epist.*, dans Migne, *Patr.*, CXIX, p. 1182.

Digitized by Google

vêque Dabo ses *Faits et Gestes des évêques de Verdun*. La cathédrale ayant été encore une fois incendiée, les livres et les souvenirs des saints Pères ayant été la plupart perdus dans cette catastrophe, Berthar, pour empêcher désormais que ces saints souvenirs ne s'anéantissent, quoique accablé de faiblesse et de chagrins, rédigea brièvement ce qu'il avait lu ou appris des fidèles sur les prédécesseurs de Dabo, afin de plaire à ce prélat et d'édifier la postérité (1).

En 916, dans la 36e année de Dabo, Berthar écrivit son livre, qu'un anonyme continua.

29. Hugues (925).

30. Bernuin (939). « La négligence des anciens chroniqueurs fait qu'on ne sait rien de ces deux évêques. »

31. Bérenger, Saxon, parent de l'empereur Othon Ier, agrandit et rehaussa les églises de Saint-Pierre et de Saint-Paul. Il mourut vers 960.

32. Wilfried, Bavarois, élu dès le temps de Bérenger, administra très-sagement son diocèse sous les règnes d'Othon II et III. Dans ses dernières années Verdun fut éprouvé par de grands malheurs. Lothaire assiégea la ville et défit l'armée qu'on lui opposa.

33. Hugues, successeur de Wilfried, n'ayant rien trouvé à Verdun qui lui plût, l'abandonna.

34. Adalbéro en fit autant et retourna à Metz.

35. Adalbéro II, prélat humble et généreux, tomba malheureusement malade, se rendit à Salerne pour tâcher de guérir, et mourut en Italie vers 988.

36. Haymon (988-1024), Allemand, pasteur excellent, donna un nouvel essor à la vie religieuse et fonda un grand nombre de couvents.

(1) *Gesta episcop. Verdun. auct. Bertario et Anonymo, monachis S. Vitonis*, dans Pertz, t. IV, 38-85.

37. Raymbert, également prélat de grand mérite (1038), bâtit l'église de Saint-Agéric, et mourut en qualité de croisé à Belgrade.

38. Richard, prélat vertueux et habile, régna sous Henri III et mourut après sept ans d'épiscopat (1046).

39. Théodoric, son successeur, ancien chanoine de Bâle († 1088), eut le chagrin, dès le commencement de son épiscopat, de voir Verdun réduit en cendres par les mains du duc Godefroi et du comte Baudouin (1048).

Ici s'arrête l'Anonyme, continuateur de l'histoire de Berthar.

Après lui arrive, comme historien de Verdun, le moine Laurent, de Liége, qui demeura un an dans l'abbaye de Saint-Viton et écrivit les *Gesta episcoporum Virdunensium et abbatum S. Vitonis*, de 1046 à 1144. Il dédia « à l'évêque Albéro et à toute son Église » son œuvre, que G. Waitz a publiée (1). Laurent cite comme 39e évêque Théodoric de Sanctinus. Le duc Godefroi se soumit volontairement à une sévère pénitence ecclésiastique et dédommagea l'Église de Verdun du mal qu'il lui avait fait par des donations considérables († 1069). Théodoric rebâtit la ville et les églises, assisté puissamment par le clergé, les fidèles, et surtout par l'archidiacre Ermanfried. Le Pape Léon IX vint, à la demande de l'évêque, à Verdun en 1049; il y consacra l'église de Sainte-Madeleine et confirma par un acte nouveau les titres et les possessions des chanoines. Il en fit de même pour le couvent de Sainte-Marie et pour celui de Saint-Viton (2). Verdun fut encore deux fois incendié durant l'administration de Théodoric.

(1) Dans Pertz, *Mon.*, XII, 1852.

(2) *Voir* Hunkler, *Léon IX et son temps*, 1851, p. 144-149. Jaffé, *Reg. P.*, p. 370, donne quatre décrets pontificaux en faveur de Verdun.

Digitized by Google

Théodoric fit plusieurs voyages à Rome et un pèlerinage à Jérusalem; mais, dans la lutte qui s'éleva entre le Pape Grégoire VII et Henri IV, il eut la faiblesse de se mettre du côté de l'empereur (1). Théodoric, chargé d'ans, se voyant près de sa fin (1089), désira et obtint de se réconcilier avec le Pape et son parti. Il reçut l'absolution et expira (28 avril), après un épiscopat de 43 ans, « laissant la réputation d'un homme digne et expérimenté, qui avait malheureusement imprimé une tache à une renommée intacte jusqu'alors. »

40. Richer, doyen de l'Église de Metz, « homme pieux et vénérable, » eut aussi la faiblesse de recevoir l'investiture de l'empereur, « ne voyant pas d'autre issue devant lui. » Aussi demeura-t-il pendant 7 ans (Richer dit 4 ans) sans être ordonné évêque, jusqu'à ce qu'en avril 1093 Hugues, archevêque de Lyon, le sacra, après qu'il eut renoncé au parti de l'empereur. On le reçut avec joie et il administra en paix son diocèse. Le duc Godefroi de Bouillon, avant de partir pour la croisade, se réconcilia avec l'Église de Verdun et lui fit de grandes donations, entre autres Monsay et Stenay. L'évêque Richer prit tout l'or et l'argent des églises et le donna pour subvenir aux frais de la croisade (1096). Il mourut, après un épiscopat glorieux de 18 ans, à Trèves (1407).

41. Richard, son successeur, accepta des mains de l'empereur Henri V la crosse d'investiture, ce qui lui valut l'excommunication du Pape Pascal II. L'Église de Verdun fut alors tristement divisée entre l'évêque dévoué à l'empereur, d'une part, et d'autre part l'archidiacre Gui et l'abbé de Saint-Viton, Laurent, ardents partisans du Saint-Siége. Gui fut jeté en prison et céda pour recouvrer sa liberté; il devint plus tard évêque d'Albano. En 1114 Richard se rendit lui-même auprès du Pape Pascal II pour se réconcilier avec lui. Il trouva la mort en Italie. Le siége demeura vacant pendant trois ans.

42. Henri d'Angleterre accepta l'évêché des mains de l'empereur, se réconcilia bientôt après avec le Pape et obtint l'ordination épiscopale, que son prédécesseur n'avait pas reçue. Mais les habitants de Verdun repoussèrent l'évêque; il fut obligé de pénétrer dans sa ville épiscopale à la tête de ses troupes, qui mirent le feu à la ville et en brûlèrent une grande partie, entre autres trois églises. Le concordat calixtin de 1122 rendit la paix à l'Église de Verdun. L'évêque Henri fut accusé par son clergé devant le Pape de divers crimes. Henri, conformément au conseil de S. Bernard, renonça à son évêché (1).

43. Ursio, son successeur, mena une vie très-retirée et craignit de se mêler des affaires temporelles. Les laïques le tournèrent en dérision et le persécutèrent, lui et son Église. Ursio fut obligé de fuir la ville et de résigner sa dignité en 1131, ce qui mit tout le monde d'accord.

44. Il eut pour successeur l'archidiacre Albéron, ce qui satisfit également tous les partis. Le Pape Innocent II, alors dans les Gaules, l'ordonna lui-même prêtre et évêque. Albéron introduisit dans son diocèse l'ordre des Prémontrés et celui des Cisterciens, qui grandit de toutes manières, au dedans et au dehors.

Le livre du moine Laurent, *Gesta episcop. Virdunensium*, s'arrête à 1144. Un anonyme le continua jusqu'en 1250.

En 1147 le Pape Eugène III vint à Verdun, fit lever le corps de S. Viton

(1) Cf. Pertz, t. VIII, p. 468.

(1) Bernard, epist. 48.

Digitized by Google

et consacra l'église de la Sainte-Vierge.

En 1150 l'église de Marie-Madeleine fut consumée par un incendie, ainsi que la majeure partie de la ville.

Albéron mourut en 1158, riche en mérites.

45. Son successeur, Albert, mourut en 1163.

46. Richard, surnommé l'Enfant, mourut en 1171 sans être sacré.

47. Arnold administra son diocèse jusqu'en 1181. Il mourut d'une blessure reçue dans une bataille.

48. Henri, son successeur, renonça à son diocèse en 1186.

49. Albert fut élu à sa place (1208). Il y eut cette année-là, entre les bourgeois et le clergé de Verdun, une vive lutte dans laquelle l'évêque fut tué d'un coup de lance.

50. Robert régna juqu'en 1217.

51. Jean lui succéda et fut, en 1224, transféré à Metz.

52. Radolphe de Torta, chantre de la cathédrale de Laon, lui succéda.

En 1227 il se mit à la tête de ses troupes contre les bourgeois de Verdun. Il mourut en 1245.

53. Gui de Trainel mourut l'année même de son sacre (1245).

54. Gui de Mello eut également à soutenir la guerre contre ses diocésains et passa en 1247 de Verdun à Auxerre.

55. Jean d'Aix, diacre, élu évêque, mourut avant d'être sacré, en 1253.

56. Le Pape lui donna pour successeur l'archidiacre Jacques de Laon, qui, dès 1256, fut élevé sur le siége patriarcal de Jérusalem et monta, en 1259, sur le Saint-Siége, sous le nom d'Urbain IV; il institua la Fête-Dieu.

57. Robert II de Milan (—1271).

58. Ulric (—1273). Après lui le siége demeura vacant pendant trois ans (—1276).

59. Gérard (—1278), qui eut pour successeur son frère

60. Henri (—1286). Une nouvelle vacance du siége pendant quatre ans (—1290) fut terminée par la nomination de

61. Jacques II de Révigneyo, qui mourut en 1296 à Rome, où il s'était rendu au sujet de son conflit avec les habitants de Verdun.

62. Jean III vom Steilen-Berge (—1302).

63. Thomas vom Weissen-Berge (—1305).

64. Nicolas de Neuville-sur-Orne, qui résigna en 1312.

65. Henri vom Weissen-Berge, qui demeura sur son siége jusqu'en 1349.

Henri de Germiney fut élu, mais non préconisé.

66. Othon (—1351).

67. Hugues (—1361).

68. Jean (—1371).

69. Jean II (—1375).

70. Gui (1376-1378).

71. Léobald (—1403).

72. Jean de Sarraponte, qui eut les plus durs traitements à subir de la part de vassaux pillards et infidèles. En 1420 il échangea son siége contre celui de Châlons.

73. Le cardinal Louis, duc de Bar, qui mourut à Verdun et eut pour successeur

74. Louis de Harraucour, qui devint évêque de Toul en 1437.

75. L'abbé Guillaume fut nommé par le Pape (—1449) et devint de même évêque de Toul, tandis que Louis de Harraucour venait reprendre le siége de Verdun, « qu'il occupa sagement. »

76. Guillaume de Harraucour, parent du précédent, administra jusqu'en 1500.

Les *Annales S. Vitonis Virdunensis* s'arrêtent en 1481, et avec elles les sources de l'histoire du diocèse de Verdun au moyen âge, reproduites au complet dans les *Monumenta* de

Digitized by Google

Pertz (1). Ces sources se composent des ouvrages suivants :

1. *Annales Virdunenses,* ann. 822-1024 (2).

2. *Chronicon S. Michaelis in pago Virdunensi,* ann. 722-1034 (3).

3. *Fragmentum ex Dadonis episcopi historia sui temporis* (4).

4. *Gesta episcoporum Virdunensium,* de Berthar et d'un anonyme, jusqu'en 1047 (5).

5. *Hugonis, monachi Virdunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis, chronicon ad ann.* 1102 (6).

6. *Hugonis Necrologium* (7).

7. *Laurentii Gesta episcoporum Virdun, et abbatum S. Vitonis* (1074-1144) (8).

8. *Continuatio Anonymi* (1143-1250) (9).

9. *Annales S. Vitonis Virdunensis* (1481) (10).

77. Varin (1508).

78. Louis, qui résigna en 1522.

79. Jean (1544).

80. Nicolas de Psaulme. Sous son épiscopat Maurice de Saxe trahit l'empire et livra la principauté de Verdun à la France en 1552. Depuis lors Verdun demeura à la France et fut subordonné à la métropole de Trèves. Nicolas fut, en 1549, appelé à Trèves par son métropolitain pour y assister à un concile auquel se rendirent les représentants de l'évêque. Dix ans plus tard le calvinisme essaya de triompher à Trèves, et il fallut toute l'énergie des Catholiques pour résister victorieusement (11).

(1) T. XII, p. 483.
(2) Pertz, *Mon.*, IV, 7-3.
(3) IV, 78-86.
(4) IV, 37, 38.
(5) IV, 38-51.
(6) Pertz, VIII, 288-502.
(7) VIII, 285-287.
(8) T. XII, p. 480-516.
(9) P. 516-525.
(10) T. XII, p. 525-530.
(11) Voir *Gaspar Olévian, ou le Calvinisme à Trèves en 1559*, par Marx, 1846. *De Praepiscopis Trevirensibus*, éd. Holzer, 1845, p. 77.

81. Warric de Dommartin (22 février 1500-7 juillet 1508).

82. Louis III de Lorraine (1508-1522).

83. Jean VII, cardinal de Lorraine (1508-1523).

84. Nicolas II de Lorraine (1544-1548).

— Jean, cardinal de Lorraine, de nouveau (1548).

85. Nicolas III (1548-10 août 1575).

86. Nicolas IV, Bousmard (janvier 1576-10 avril 1584).

87. Charles Ier de Lorraine, cardinal de Vaudémont (4 mars 1585-29 octobre 1587).

88. Nicolas V, Boucher (4 mai 1588-19 avril 1593).

89. Éric de Lorraine-Vaudémont (24 avril 1593-1610).

En 1600-1603 on vit à Verdun, durant l'épiscopat d'Éric, le premier cas d'un mariage mixte, depuis la réforme. Le duc Henri de Lorraine et de Bar, Catholique, voulut épouser Catherine, sœur de Henri IV, roi de France, qui était calviniste. Ce ne fut qu'en 1603 que l'évêque Éric, après de longues négociations avec le Pape Clément VII, reçut la mission de légitimer religieusement le mariage, à la condition que le roi et le duc de Lorraine et de Bar promettraient, chacun par un acte séparé, d'amener, autant qu'il serait en leur pouvoir, la princesse à la connaissance de la religion catholique et de faire élever leurs enfants dans la foi catholique. L'évêque devait, après l'accomplissement de la pénitence imposée au duc, l'absoudre, et légitimer le mariage (sans bénédiction) par la présence du curé et de deux témoins (1).

90. Charles II de Lorraine-Chaligny (1610-22 avril 1622).

(1) Spondan., *Annal.*, ad ann. 1600. Binterim, *Memorab.*, VIII, 2, p. 44. Schœttl, *Communauté des Catholiques et des non-Catholiques dans les choses du culte*, 1853, p. 100-104.

Digitized by Google

91. François de Lorraine (18 septembre 1623-11 juillet 1661).

92. Armand de Mouchy d'Hocquincourt (6 mai 1668-29 octobre 1679).

93. Hippolyte de Béthune (3 août 1681-24 août 1720).

94. Charles-François d'Hallencourt de Drosménil (7 janvier 1723-16 mars 1754).

95. Aimar-Christian-François-Michel de Nicolaï (16 juin 1754-9 décembre 1769).

96. Henri-Louis-René Desnos (25 décembre 1769-1790).

— Jean-Baptiste Aubry, évêque constitutionnel (18 mars 1791-1792).

Le concordat de 1801 supprima le diocèse de Verdun, qui fut rétabli par le concordat de 1817-1821 et subordonné à l'archevêché de Besançon, créé par le concordat de 1801-1802. En vertu de ce concordat le roi Louis XVIII nomma

97. Étienne-Marie Brune d'Arbou (13 juillet 1823-1827).

98. N. de Villeneuve d'Esclapon (1827-1832).

99. Placide-Bruno Valayer (10 février 1833-1836).

100. Augustin-Léon Le Tourneur (25 juin 1837-janvier 1844).

Le 101e évêque de Verdun est Mgr Louis Rossat, né en 1789 à Lyon, sacré évêque de Gap en 1841, nommé et préconisé évêque de Verdun le 21 avril et le 17 juin 1844.

Le diocèse, comprenant le département de la Meuse, est divisé en 4 archiprêtrés et 28 décanats. Il compte 3 cures de première classe, 27 de seconde, 419 succursales, 65 vicariats. La population se monte à 325,710 âmes, divisées en 588 paroisses. Il y a des Frères des Écoles chrétiennes à Verdun et à Bar-le-Duc, 9 congrégations de religieuses. Les Sœurs de Saint-Charles ont 13 maisons dans le diocèse; celles de la Doctrine chrétienne de Nancy ont un pensionnat à Verdun, 107 établissements et 171 Sœurs dans le diocèse. Les Sœurs de la Providence dirigent 48 écoles et comptent 54 membres dans le diocèse.

Cf. *Almanach du Clergé de France* pour 1852; — *Dictionnaire de statistique religieuse*, par M. X. (de Mas-Latrie), publié par Migne, 1851.

GAMS.

VERDUN (TRAITÉ DE). Après la mort de Louis le Débonnaire, en 840, ses trois fils continuèrent à se faire la guerre, Louis le Germanique et Charles le Chauve s'étant lignés contre l'empereur Lothaire et Pepin le Jeune d'Aquitaine. Après bien des vicissitudes ils livrèrent, le 25 juin 841, la bataille de Fontanet, près d'Auxerre, dans laquelle Lothaire succomba. Le massacre fut épouvantable et le butin énorme. D'après le récit d'Agnellus il serait tombé du côté seul de Lothaire et de Pepin 40,000 hommes. Les vainqueurs, qui n'étaient pas d'accord entre eux, perdirent le fruit de leur victoire. Après bien des négociations les ambassadeurs des trois princes se réunirent en juillet 843 à Verdun. Les frères, dit Gfrörer, furent obligés de conclure la paix parce que leurs vassaux étaient las de la guerre. Les princes arrivèrent eux-mêmes à Verdun au mois d'août. Louis obtint le pays situé sur la droite du Rhin et le territoire des trois diocèses de Mayence, Spire et Worms, sur la rive gauche. Lothaire eut en partage toute la Frise, c'est-à-dire le pays situé entre l'Ems et la Meuse; mais il est difficile de bien suivre la ligne de démarcation qui courait entre la Meuse et l'Ems au delà du Rhin, et qui devait séparer au nord-ouest le territoire des deux frères. Le royaume de Lothaire, qui reçut le nom de Lorraine (Lotharingie), de son fils Lothaire II († 869),

Dans Bintérim et Schœtti Catherine est dite la fille, au lieu de la sœur de Henri IV.

Digitized by Google

suivait le Rhin jusqu'à Bâle et remontait à l'est jusqu'à l'embouchure de l'Aar dans le Rhin; de l'Aar il s'étendait aux Alpes Wallonnes; des Alpes la limite orientale se dirigeait vers les sources du Rhin et vers le Tyrol, dont elle séparait le Tyrol welche en faveur de Lothaire. Toutes ces contrées méridionales appartenaient au royaume de Lothaire. La frontière occidentale de ce royaume allait de l'embouchure de l'Escaut à ses sources et enveloppait aussi le diocèse de Cambrai. De là on avait tiré une ligne de la Meuse jusqu'à Mézières, renfermant les diocèses de Verdun et de Toul et remontant jusqu'aux sources de la Meuse. Elle passait ensuite aux sources de la Saône et descendait le long de cette rivière jusqu'à son confluent dans le Rhône à Lyon; de Lyon le Rhône formait la limite jusqu'à la Méditerranée, toutefois en laissant à l'empire de Lothaire les villes d'Usez et de Viviers, avec leurs territoires, situés sur la rive droite du Rhône. Les frontières du royaume de Charles le Chauve se trouvent par là marquées d'elles-mêmes (1).

Malgré cette division on ne voulut pas dissoudre l'empire de Charlemagne; les princes eux-mêmes nommaient l'ensemble de leurs États « notre commun empire. » Beaucoup de liens intimes réunissaient les trois États. Lothaire était roi de ses États et empereur de tout l'empire (2). Wenck pense que ce fut à la suite de la division de l'empire que naquirent plusieurs nations, et que ce ne furent nullement ces nations préexistantes qui amenèrent la division de l'empire. Il n'admet pas non plus que l'immensité du royaume de Charlemagne en détermina nécessairement le partage.

Cf.: 1. *Nithardi historiarum libri* IV (Pertz, II, 649-672). 2. *Annales Xantenses* (Pertz, II, 217-235). 3. *Annales Fuldenses, auctore Rudolfo* (Pertz, I, 361-375). 4. *Annales Prudentii, Trecensis episc.*, 835-861 (Pertz, I, 429-454, et Migne, *Patr.* t. CXV, p. 1376, ad 1420). GAMS.

VÉRÉNA (Ste), parente de S. Victor, suivit la légion Thébaine d'Égypte, sa patrie, en Italie. Lorsque la légion eut passé les Alpes Véréna s'arrêta pendant un certain temps à Milan, chez un saint nommé Maxime, qui nous est d'ailleurs inconnu; mais, en apprenant le martyre des soldats de la légion, elle se hâta de se rendre à Agaunum, d'où elle vint à Soleure, probablement parce qu'elle apprit que S. Victor s'y trouvait. Les actes disent aussi qu'elle y demeura auprès d'un saint de la légion; mais on ne peut dire avec certitude si elle trouva encore S. Victor vivant, ce qui n'est pas vraisemblable, si elle demeura chez un autre saint de la légion, ou si elle s'établit près des reliques de S. Victor.

Après avoir demeuré durant quelques années dans une grotte près de Soleure, elle se rendit, dit-on, dans une île située au confluent de l'Aar et du Rhin. Elle mourut à Zurzach, où son tombeau est célèbre. Tels sont les principaux traits de la légende de Ste Véréna, recueillie par Notker et contre la vraisemblance de laquelle on ne peut rien objecter de fondé; mais ce que les temps postérieurs ont ajouté à cette légende est déjà révoqué en doute, comme invraisemblable, de pure invention et simple tradition populaire, par le Bollandiste Jean Stilting. Quant à la critique historique de la notice de Notker, il faut remarquer que l'existence de Ste Véréna, comme vierge de la Thébaïde, qui vint en Occi-

(1) *Voir* Gfrœrer, *Histoire des Carolingiens franks de l'est et de l'ouest, de 840 à 918*, Fribourg en Brisgau, 1848, t. I, p. 1-75.

(2) Voir *l'Empire frank après le traité de Verdun* (843-861), par Wenck, 1851, c. 1. Id., *de la Prétendue Existence du sentiment national, qui coopéra à la division de l'empire.*

Digitized by Google

dent avec la légion Thébaine, repose sur la critique même de l'histoire de cette légion Thébaine; nous renvoyons donc à cet article. Nous ajouterons seulement que la dissertation judicieuse et spirituelle de Braun (1) a jeté une lumière toute nouvelle sur la question. Nous ne pouvons nous étonner qu'une jeune fille ait suivi de si loin la légion Thébaine, vu qu'à cette époque les anciennes lois, qui défendaient aux femmes de suivre les soldats et même les fonctionnaires voyageant pour les affaires de l'État, n'étaient plus en vigueur. Sans doute on honore Ste Véréna comme vierge, et on ne la nomme nulle part la femme d'un officier. On ne dit pas non plus que son père se trouvât dans la légion; mais cette difficulté se résout facilement, quand même il ne serait pas vrai, comme des biographies postérieures le pensent, qu'elle fût une parente de S. Maurice. Elle est nommée parente de S. Victor, et ce fut sous sa protection qu'elle suivit la légion, par un motif que nous ignorons, mais qui ne fait rien à la chose capitale. Comme, d'après le récit d'Euchère, S. Victor et S. Ursus furent martyrisés à Soleure, on comprend pourquoi elle se rendit sans retard d'Agaunum directement à Soleure.

(1) Pour servir à l'histoire de la légion Thébaine, Bonn, chez Markus, 1855.

Cf. *Acta Sanctorum septembris*, t. I, p. 157-175.

VERGE D'AARON. *Voyez* AARON.

FIN DU VINGT-QUATRIÈME VOLUME.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU VINGT-QUATRIÈME VOLUME.

Tradition (*Ed. Michélis*).. 1
Traducianisme. *Voy.* Générationisme.
Traducianistes. *Voy.* Ame, Luciférien, Manès, Tertullien.
Traduction de la Bible (*Welte*) 11
Traduction gothique de la Bible. *Voy.* Bible (versions de la).
Traductions nouvelles de la Bible (*Kehrein*). . 14
Trojan (*Allgayer*). . . . 20
Transaction (*Permanéder*) 23
Transcaucassiennes (provinces) (*Gams*). . . . 24
Transfiguration (fête de la). 27
Translation des reliques.. —
Translation d'une fête (*Schmid*) 28
Translocation. 29
Transmigration des peuples (*Hégélé*). . . . —
Transsubstantiation (*Mattès*). 42
Transylvanie (*Zalcs*). . 76
Trappistes (*Fehr*). . . . 80
Trasimond. *Voy.* Vandales.
Tremblement de terre (*Mayer*). 86
Trembleurs. *Voy.* Léada.
Trébellienne (quarte). *Voy.* Quarte trébellienne.
Trente (*J. Ladurner*). . —
Trente (concile de) (*Uedinck*). 89
Trépassés (jour des) (*Mast*) 163
Très-chrétien (roi). *Voyez* Roi très-chrétien.
Très-fidèle (roi). *Voy.* Roi très-fidèle.
Trésor des grâces. *Voy.* Thesaurus meritorum.
Trésor des mérites. *Voy.* Thesaurus meritorum.
Trésorier (*Khuen*). . . —
Très-saint Sacrement. *Voy.* Sacrement (très-saint).
Tres Tabernæ. *Voy.* Forum Appii.
Treuga Dei. *Voy.* Trève de Dieu.
Trève de Dieu (*Kober*).. 165
Trèves (*Marx*). 168
Tribunal synodal (*Permanéder*). 174
Tribunaux et juges ecclésiastiques. 175
Tribunaux de l'empire (*Jörg*). 176
Tribur (synode de). *Voy.* Hatto Ier.
Tribus israélites (princes des). *Voy.* Hébreux, Jacob.
Tribut des patriarches grecs au sultan. *Voy.* Église grecque.
Trieste (diocèse de) (*Gruscha*). 181
Triglav (*Weltzel*) . . . 183
Trikérion. . . . . —
Trinitaires (*Düx*). . . . 183
Trinité (*Hagemann*). . . 187
Trinité (congrégation de la) (*Schrödl*). 224
Trinité (fête de la très-sainte) (*Fritz*). . . . —
Trinoda necessitas . . . 227
Tripoli (*Ed. Michélis*). . —
Tripolis. . . . . —
Triptyques. *Voy.* Diptyques.
Triregnum. *Voy.* Tiare, Pape, Pape (élection du).
Trisagion. *Voy.* Messe.
Trithéisme (*Düx*). . . . —
Trithème (*Gams*). . . . 231
Trivium. *Voy.* Quadrivium.
Troade. 233
Trogyllion. . . . . —
Trois-Chapitres (controverse des). *Voy.* Chapitres (controverse des Trois).
Trois Rois (eau des). . . —
Tronc. . . . . —
Trône (*Schegg*). . . . . —
Trône du Pape, de l'évêque. *Voyez* Cathedra, Intronisation.
Tropaire. 234
Tropes bibliques (*Hofmann*). . . . . —
Tropes de la sainte messe. 237
Tropologique (sens). *Voy.* Mystique (sens).
Truchsess (Georges). *Voy.*

Digitized by Google

Paysans (guerre des).
Truchsess (Othon), cardinal. *Voy.* Othon Truchsess.
Trudpert (S.) (*Kerker*). . 237
Trullo (conciles in) (*Héfélé*). 238
Truttenhausen. *Voy.* Hohenbourg.
Tryphon. *Voy.* Justin (S.).
Tschernobolzi. *Voy.* Rascolniks.
Tulle. 239
Tunica, Tunicella. *Voy.* Vêtements sacrés.
Tunis (*Éd. Michélis*). . 240
Turban. *Voy.* Vêtements des anciens Hébreux.
Turbatio sacrorum (*Kober*). 242
Turcellinus. *Voy.* Turselin.
Turenne (*Kerker*) . . . 243
Turibius, év. d'Astorga. *Voy.* Priscillien et Priscillianistes.
Turibius (S.) (*Gams*). . 245
Turin (*Kerker*). 246
Turkétul. *Voy.* Ingulf.
Turlupins. *Voy.* Albigeois, Frères et Sœurs du Libre-Esprit.
Turquie (*Éd. Michélis*).. 248
Turrécrémata (Jean). *Voy.* Jean de Turrécrémata.
Turrécrémata (Thomas). *V.* Inquisition.
Turselin 258
Tutelle. . . . . —
Tuteur. . . . . —
Tutilo. *Voy.* Gall (Saint-), Notker et Sculpture.
Tutiorisme. *Voy.* Probabilisme.
Tyane (synode de) (*Floss*). 259
Tychique. . . . . —
Tychonius. *Voy.* Herméneutique.
Types (*Hofmann*). . . . 260
Type de l'empereur Constant II. *V.* Constant II, Monothélites, Théodore II.
Tyr (*Schegg*). 262
Tyr (faux synode de). *Voy.* Athanase (S.).
Tyran. 265
Tyrol (*G. Tinkhauser*). . —
Tyron. *Voy.* Théodore d'Amasée.
Tzschirner 275

U

Ubertin. 276
Ubiquisme (*Hagemann*).. —
Udine. *Voy.* Carinthie.
Ukermark. *Voy.* Poméranie.
Uléma (*Haneberg*). . . 288
Ulenberg (*Schrödl*). . . 290
Ulgérius 291
Ulphilas (*Fr. Michélis*).. —
Ulric (S.) d'Augsbourg (*Schrödl*). 296
Ulric de Bamberg. . . . 311
Ulric de Cahla. . . . . —
Ulric de Hutten (*Gams*).. —
Ulric de Strasbourg. . . 313
Ulric de Wurtemberg (*Brischar*). 314
Unanimité du consentement des Pères. *Voy.* Exégèse et Tradition.
Unigenitus (bulle). *Voyez* Jansénisme, Graveson, Utrecht.
Union des bénéfices. *Voy.* Ecclésiastique (fonction).
Union des enfants de deux mariages (*Fr. Éberlé*).. 329
Union hypostatique. *Voy.* Communion des natures, Communication des idiomes, Éphèse (concile d'), Monophysites, Substance, Trithéisme, Ubiquisme.
Union protestante. *Voyez* Guerre de Trente-Ans.
Union (édit d'). *Voy.* Huguenots.
Union (essais d'). *Voy.* Religieuses (essais d'unions), Rituels protestants, Scheibel.
Unis (Grecs) (*Hœuslé*). . 330
Unitaires (*Schrödl*). . . 332
Unité de Dieu. *Voy.* Dieu.
Unité de l'Église. *Voyez* Église.
Universalisme hypothétique. *Voy.* Confessions helvétiques.
Universalité de l'Église. *Voy.* Catholicité.
Universalité de la Religion. *Voy.* Religion.
Universités (*Hœuslé*) . . 333
Upsal. 364
Ur (*Schegg*). 365
Uranius . . . . . —
Urbain Ier, Pape (*Brischar*). 366
Urbain II, Pape (*Id.*). . —
Urbain III, Pape (*Id.*). . 370
Urbain IV, Pape (*Id.*). . 371
Urbain V, Pape (*Id.*) . . 374
Urbain VI, Pape (*Id.*). . 377
Urbain VII, Pape (*Id.*). . 381
Urbain VIII (Pape) (*Id.*). —
Urbi et Orbi. *Voy.* Promulgation.
Urie (*Welte*). 385
Urim et Thummin. *Voy.* Bathkol.
Ursace de Singidunum et Valens de Murcie. *Voy.* Ariens, Photin et Sirmium.
Ursinus ou Ursicinus. *Voy.* Damase Ier.
Ursinus (Zach.) (*Schrödl*). 386
Ursule (Ste) (*Hagemann*). 387
Ursulines (*Seiters*). . . 392
Usher (*Kerker*). 404
Usu (recursus ab). . . . 408
Usuard (*Kerker*). . . . 418
Usuraire (intérêt) (*Permanéder*). 419
Usure. 420
Usure chez les Hébreux (*Schegg*).. . . . . —
Usus. *Voy.* Coutume.
Ut, ré, mi, etc. *Voy.* Guy d'Arezzo.
Utraquistes. *Voy.* Bohêmes (frères), Hus, Hussites, Jacques de Mies.
Utrecht (*Buckgaber*). . . 422
Uytenbogart (*Kerker*). . 430

V

Vacance d'un bénéfice (*Permanéder*). 432
Vache rousse. *Voy.* Sacrifice.
Vagabonds (*Permanéder*). —
Vagantes. *Voy.* Clercs vagabonds.
Valachie (*Éd. Michélis*). 433
Valdez (J.) (*Ruckgaber*). 436
Valdrade. *Voy.* Lothaire et Nicolas Ier.
Valens (*Allgayer*). . . . 438
Valentia (*Kerker*). . . . 440
Valentin (S.). *Voyez* Bavière.
Valentin, Pape. 441
Valentin (*Fessler*) . . . —
Valentinien Ier (*Allgayer*). 446

Digitized by Google

Valentinien II (*Id.*). . . 449
Valentinien III (*Id.*). . . 450
Valérien (*Gams*). . . . 451
Valérien, empereur (*Allgayer*). . . . . —
Valois (H. de) (*Kerker*).. 453
Valois (F. de). *Voy.* Trinitaires.
Valla (Laurent). *Voy.* Laurent Valla.
Vallenstein. *Voy.* Guerre de Trente-Ans.
Vallombrose (*Allgayer*). . 456
Vandales (*Schrödl*). . . 458
Vandrille (S.) *V.* Fontenelle.
Vanini (J.-C.) (*Kerker*). . 480
Vanne (congrégation des Bénédictins de Saint-) (*P. Ch. de Saint-Aloyse*). 482
Variantes. *Voy.* Critique biblique et Bible (éditions de la).
Variation (droit de). . . 484
Vases et ustensiles sacrés (*Permanéder*). . . . 486
Vasquez (*Schrödl*). . . 489
Vassal. *Voy.* Fief ecclésiastique.
Vatable. 490
Vatican. *Voy.* Rome.
Vatican (manuscrits du). *Voy.* Manuscrits de la Bible.
Vaudois (*Gams*). . . . —
Veau d'or (culte du) (*Kœnig*). 496
Véga. *Voy.* Lopez de Véga.
Véglia. 497
Vehme (sainte) (*Eberlé*). —
Veille des fêtes. 504
Veille de Pâque. *Voy.* Pâque (vigiles de).
Veilles (*Schegg*).. . . . —
Velum. 505
Venantius Fortunatus. *V.* Fortunatus.
Vendredi (le) (*Schauberger*). 505
Vendredi chez les Mahométans (*Wetzer*). . . 506
Venerabile. *Voy.* Sacrement (très-saint).
Vengeance chez les Hébreux (*A. Maier*). . . 587
Veni, Creator (*Kerker*). . 500
Veni, Sancte Spiritus (*Id.*). 500
Venise (*Valentinelli*) . . —
Vêpres. 529
Vêpres siciliennes (*Köfler*). . . . . —
Véracité (*Aberlé*) . . . 521
Verden (év. de) (*Gams*)... 525
Verdun (évêché de) (*Id.*). 531
Verdun (traité de) (*Id.*).. 538
Véréna (Ste) 539
Verge d'Aaron. *Voy.* Aaron.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU VINGT-QUATRIÈME VOLUME.

THE CATHEDRAL FREE CIRCULATING LIBRARY

35727

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

APR 7 - 1932

Digitized by Google

Digitized by Google